منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل

في ضوء آية الكرسي

الجزء الأول

3

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم

الدكتور طلال الحسن

منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل
في ضوء آية الكرسي

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري دام ظله

بقلم

الدكتور طلال الحسن

الجزء الثالث

سرشناسه: حيدری، سيد كمال
عنوان قراردادی: آية الكرسي. شرح
عنوان ونام پديدآور: منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي/ من أبحاث السيد كمال الحيدري؛ بقلم طلال الحسن.
مشخصات نشر: قم: دار فراقد، ١٤٣٣ ق. = ٢٠١٢ م. = ١٣٩٠.
مشخصات ظاهری: ٣ج.
شابك: ٣٠٠٠٠٠ ريال: ٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨: دوره؛ : ٧ ـ ٧٦ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.١؛ : ٤ ـ ٧٧ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٢؛ : ١ـ ٧٤ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٣.
وضعيت فهرست نويسى: فيپا
يادداشت: عربي.
يادداشت: ج.٢و٣ (جاب اول: ١٣٩٠) (فيپا).
موضوع: تفاسير (سورة بقرة، آية الكرسي)
شناسه افزوده: حسن، طلال، كردآورنده
شناسه افزوده: (Hassn , Talal)
رده بندى كنگره: ١٣٩٠ ٨م ٩ح/ ١٣/ ١٠٢ Bp
رده بندى ديويى: ١٨/ ٢٩٧
شماره كتابشناسى ملى: ٢٦٤٨٦١٢

منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي

الجزء الثالث

من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري

بقلم:	الدكتور طلال الحسن
التدقيق والمراجعة:	عبد الرضا عبد الحسين
الناشر:	دار فراقد
الطبعة الأولى:	١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٠٠٠
سعر الدورة:	٣٠٠٠٠٠ ريال
ISBN الدورة:	٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN ج٣:	١ ـ ٧٨ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الرابع

التفسير الموضوعي لآية الكرسي

(١)

التأسيس للتوحيد الربوبي

- تحديد وظائف التفسير الموضوعي.
- جدلية العلاقة بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن.
- موضوعة آية الكرسي في الأُسلوب الموضوعي.
- عينية اسم الجلالة وكونه غير الذات المقدّسة.
- أسرار تعدّد الأسماء.
- العلاقة القائمة بين الأسماء الإلهية، وأُفق التعدّد.
- علاقة عالم الإمكان بالأسماء الإلهية، وتداعيات العلاقة بينهما.
- الاسم الأعظم.
- إشكالية معرفة الله.
- معنى بينونة الصفة وبينونة العزلة.
- العلاقة بين كلمة التوحيد وبرهان الصدِّيقين.
- سرّ ختم بعض الآيات بالأسماء الحسنى.
- معنى العجز عن المعرفة وصلته بالفهم.
- معطيات الفصل.

تحديد وظائف التفسير الموضوعي

تقدّم في سطور هذه الدراسة أنَّ التفسير الموضوعي هو من جملة الأساليب التفسيرية الصعبة المنال، بخلاف ما عليه الحال في التفسير التجزيئي فضلاً عن المفرداتي، وهنا نحتاج إلى بيان الخطوات العملية لهذا الأُسلوب التفسيري ليتّضح لنا مقدار ما يُمكن تطبيقه من هذا الأُسلوب على موضوعة بحثنا المتمثّلة بآية الكرسي، بل ليتّضح لنا أيضاً مقدار الخلط الكبير الذي وقع فيه جملة من الأعلام المُعاصرين ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية بهذا الأُسلوب المُميَّز.

أما الخطوات العملية للتفسير الموضوعي فهي:

أوّلاً: تحديد موضوع البحث ابتداءً، وهذا التحديد عادة ما يكون من خارج النصّ القرآني، وذلك من خلال الانطلاق من إشكالية معرفية، سواء كانت فقهية أم عقدية أم فكرية أم اجتماعية أم أخلاقية أم سياسية أم اقتصادية، لنعرضها على النصّ القرآني بغية تحصيل الإجابة القرآنية لا الآياتية، وينبغي أن تكون هذه المُشكلة نوعية أكثر من كونها فردية.

ولكن هذه الانطلاقة الأوّلية من خارج النصّ للنصّ لا تمثّل ضرورة معرفية أو ركناً أساسياً في منظومة التفسير الموضوعي، فالهدف يتحقَّق في تحديد أصل الإشكالية أو موضوعة البحث، سواء كانت ناشئة من مناخات البيئة أم مناخات النصّ القرآني نفسه، ولهذه النكتة الأخيرة أهمّية بالغة سوف تتّضح لنا عملياً ونحن نُفسّر آية الكرسي موضوعياً.

ثانياً: جمع الآيات القرآنية ذات الصلة بموضوعة البحث، وهذه الصلة لا يُشترط أن تكون مأخوذة على نحو المُطابقية، فيكفي أن تكون ذات علاقة ما، سواء كانت تضمّنية أم التزامية، بل يصحّ أن تكون إشارية أيضاً، كما سيتّضح.

ثالثاً: القيام بتفسير جميع هذه الآيات الظاهرة والمُتصيَّدة تفسيراً مُفرداتياً ثمَّ تجزيئياً، وينبغي تفسيرها مُنفردة بعضها عن بعض.

رابعاً: جمع النتائج التفسيرية (المُفرداتية والتجزيئية)، ومزج مُعطياتها للوصول إلى الموقف النهائي الذي لا ينبغي أن تتصدّره آية واحدة لاغية المُعطيات الأُخرى للآيات الأُخرى، حتى وإن كانت هذه الآية نصّاً من حيث الدلالة والأُخرى لم ترتق إلى مستوى النصّية، ولهذه النكتة أهمّية كبيرة لعلّنا سنلحظها عملياً في تفسيرنا الموضوعي للآية الكريمة.

خامساً: المُعطى النهائي لا بدَّ أن يُمثّل الموقف القرآني، بمعنى أنه يُمثّل النظرية القرآنية لا الموقف الجزئي المحدود، وعليه فكلّ موقف جزئيّ محدود لا يُمكن بأيِّ حال إطلاقه على الرؤية القرآنية، ولا ريب بأنَّ هذه النكتة رغم وضوحها إلا أنها في غاية التعقيد، ولعلّ كثيراً ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية موضوعياً يتوهَّم بأنه تمكَّن من استجلاء الموقف القرآني، في حين إنه لم يُغادر حدود الدائرة الجزئية.

بعد هذه الجولة السريعة في عرض المبادئ الأوّلية والخطوات العملية لمنظومة التفسير الموضوعي نحتاج أن نقف بوضوح عند ثلاث مسائل مهمّة، وهي:

المسألة الأُولى: هل موضوعة بحثنا (تفسير آية الكرسي) مُتوفّرة على مبادئ وخطوات التفسير الموضوعي؟

المسألة الثانية: على فرض توفّر الآية على مبادئ وخطوات التفسير الموضوعي فما هو مقدار ما يُمكن تطبيقه من هذا الأُسلوب على هذه الآية الكريمة؟

المسألة الثالثة: ما هي حقيقة الخلط الذي وقع فيه جملة من الأعلام المُعاصرين ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية بهذا الأُسلوب المُميَّز، وما السرُّ في ذلك؟

أما بالنسبة للمسألة الأُولى فإنَّنا لا نمتلك موضوعاً أو إشكالية اسمها آية

الكرسي لنعرضها على القرآن الكريم بُغية معرفة الموقف القرآني منهـا، وهـذا واضح، فكيف يتسنَّى لنا تفسيرها موضوعياً؟!

ولكنَّ هذا لا يعفينا من مهمّتنا التفسيرية هذه، فإننـا قـد ذكرنـا في المبـدأ الأوّل والخطوة العملية الأُولى بأنَّ موضـوعة التفـسير الموضـوعي لا يُـشترط فيها أن تكون قـد تبلـورت خـارج مناخـات الـنصّ القـرآني، وبالتـالي فإننـا بمطالعة يسيرة لآية الكرسي، فضلاً عمَّا تقدّم من الجهد التفـسيري المبـذول في البيانـات المفرداتيـة والتجزيئيـة للآيـة الكريمـة، قـد تبلـورت عنـدنا عـدّة موضوعات في هذه الآية الكريمة لا موضوع واحد بعينه، من قبيل موضوعة حقيقة التوحيد، وموضوعة الشفاعة، وموضـوعة علـم الله تعـالى والإحاطـة العلمية به، وموضوعة الكـرسي نفـسه وصـلته بعلمـه تعـالى، وبالتـالي فإننـا سنتحرّك موضوعياً في ضـوء موضـوعات الآيـة وإشـكالياتها المختلفـة، كـما سيتّضح لنا ذلك عملياً.

وأما بالنسبة للمسألة الثانية المُتعلِّقة بمقدار ما يُمكن تطبيقه من أُسـلوب التفسير الموضوعي على آية الكرسي، فإنه يرتبط بموضوعات الآية ومـا تمثّلـه من أبعاد معرفية وعملية في حياة الإنسان، وهو أمر لا يُمكن البتّ به بـصورة نهائية، وإنما هنالك تصوّر أوّلي عن موضوعات مهمّـة تُثيرهـا الآيـة الكريمـة تتعلّق بالتوحيد الربوبي والقيّومية والشفاعة والعلم والإذن الإلهي، وقد تقدَّم بعض ذلك.

وأما بالنسبة لأصل المبادئ والخطوات العملية للتفسير الموضـوعي فإنهـا بحسب تصوّراتنا الأوّلية سوف تكون متوفّرة في جميع ما سنقف عنده في هذه الآية الكريمة.

وأما بالنسبة للمسألة الثالثة التي تُثير أمامنا حقيقة الخلط الذي وقـع فيـه البعض ممَّن تصدّوا للعمليـة التفـسيرية بأُسـلوبها الموضـوعي، حيـث نُطـالع

أحياناً موضوعات تفسيرية بأسماء سور تأخذ عنوان التفسير الموضوعي، ويُدَّعى لها ذلك، من قبيل تفسير سورة الفاتحة تفسيراً موضوعياً، أو تفسير سورة يوسف، أو تفسير سورة الكهف، وغير ذلك، فمن الواضح بأنَّ هذه السُّوَر لا تُفسَّر بنفسها تفسيراً موضوعياً، لأنها لا تمثّل إشكاليات معرفية بنفسها، وإنما ما تُثيره من موضوعات مهمّة يُمكن أن تُفسَّر موضوعياً.

وهذا الخلط بين عنوان السورة وموضوعاتها يكشف لنا مقدار الإبهام الذي يحيط بهذا الأُسلوب التفسيري[1]، بل إنَّ كثيراً ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية وسلكوا طريق التفسير الموضوعي لم يُدركوا - بعد- الاثنينية الحقيقية القائمة بين التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، فيظنّون أنهما شيء واحد، وهذا ما يكشف لنا إنّاً عن خلطهم الكبير بين الأساليب التفسيرية ومناهج التفسير من جهة، وعن قصور النظر في انحصار دليلية عرض النتائج التفسيرية بأُسلوبها الموضوعي بمنهج تفسير القرآن بالقرآن من جهة أُخرى.

جدير بالذكر أنَّ الهدف الحقيقي الذي نسير باتجاهه من وراء هذه الإثارات المعرفية هو ما يلي:

١ . الكشف عن الحاجة المُلحّة للكشف عن ذلك الإبهام من خلال بيانات جديدة، ومن ثم التأسيس لخطوات عملية حقيقية تنهض بالعملية

---

(١) كنّا قد تعرضنا لذلك في بيانات الجزء الأوّل من هذا الكتاب، حيث ذكرنا هنالك بأنَّ من أسباب عزوف الكثير عن تفسير القرآن موضوعياً رغم ما فيه من امتيازات معرفية وعلمية: شدّة تعقيده، وإبهام آلياته، بمعنى أنَّ كثيراً من العازفين عن هذا الأُسلوب يمنعهم قصر الباع، والعادة اقتضت السير باتجاه الأُمور اليسيرة المنال، ولذلك نرى بأنَّ التفسير الموضوعي هو محطّة اختبار حقيقية للمواهب التفسيرية، وأنَّ هذا الأُسلوب يقي العملية التفسيرية بصورة جادّة من كثير من الصور التكرارية والاجترارية. (منه دام ظله).

التفسيرية، وتقفز بها باتجاه هذا الأُسلوب التفسيري الأجود نظرياً والأنفع عملياً، وبعبارة أُخرى إنها خطوات تُوطِّد الحركة الإبداعية في مجال المعارف القرآنية التي يقع في طليعتها فهم النصّ القرآني وتفعيله.

٢. الخروج من الصور التقليدية والثقافة التلقينية التي يتناقلها البعض وكأنها دساتير إلهية خالدة أو صرف حقيقة لا تتثنّى ولا تتكرّر!

إنَّ الخروج من الحالة التكرارية في المجالات المعرفية وإن كان صعباً بل عسيراً إلا أنه ضروري جداً، وقد لا حظنا بعمق بعد استقراءٍ يُفيد الاطمئنان بأنَّ النسبة الأعظم في الرصيد المعلوماتي الذي تُقدّمه لنا المصنّفات التفسيرية يغلب عليه التكرار والاجترار والقيل والقال، وهذا يعنى إنّيّاً ضعف الحالة الإبداعية أو غيابها، ومن المؤسف كثيراً أن تكون المصنّفات الدينية ذات الحصّة الأكبر في ذلك، والتي تقف في طليعتها الكتب التفسيرية[1].

---

(١) فعلى سبيل المثال لا الحصر يُمكنك مطالعة كتاب: (التبيان في تفسير القرآن) للشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، وكتاب: (مجمع البيان في تفسير القرآن) لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٦٠ هـ)، لتُشاهد نسبة التكرار الغالبة على المجمع، والمأخوذة عادة من التبيان شكلاً ومضموناً وصياغة، دون أن يُنبّه إلى ذلك، إلا في مجال نقل الفتوى فيما يُوافق المذهب، أو في نقل رواية عنه، مع أنّ التبيان ليس كتاباً روائياً ولا تفسيراً روائياً، وهذا السمت غالب وظاهر بشكل كبير في معظم المصنّفات القديمة، سواء في مدرسة أهل البيت أم في مدرسة الخلفاء، وإن كان في مدرسة أهل البيت أعظم، ولهذا أسبابه الموضوعية، أهمّها اتّفاقهم وتوحّدهم على جهة الصدور، بخلاف مدرسة الخلفاء التي تشعَّبت منابعها بعدد أصحاب الفرق والمذاهب والمُفسّرين.

ولا ريب بأنَّ صور التكرار والاجترار دون معرفة الأصل من الفرع يجعل عملية نسبة الأقوال عسيرة جدّاً، حيث يحتاج الأمر إلى تحقيق وتدقيق كبيرين، ويتعقَّد الموضوع كثيراً في صورة كون الناقلين قد عاشوا في مقطع زمني واحد، ولذلك يحتاج الأمر إلى تدبّر وتروٍّ كبيرين.

وهذا الأمر يحتاج من أعلام الأُمة المعاصرين إلى وقفات تحقيقية كبيرة لتنقية تراثنا الإسلامي الثريّ بمنابعه ومضامينه وأشكاله وصوره، من ذلك الغثّ الذي أربك - إلى حدّ كبير - تحصيل المعارف الدينية، وترك حولها انطباعاً سلبياً ألقى بظلاله على حياتنا العملية التي تكاد أن تفقد ثقافة النصّ عموماً والقرآن خصوصاً.

وعلى أيّ حال، فإننا بأمسّ الحاجة للوقوف على جدلية العلاقة بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن، نظراً لما تُشكّله هذه الجدلية من أرضية خصبة للوقوع في الخلط الكبير بين الأُسلوب والمنهج.

جدلية العلاقة بين التفسير الموضوعي وتفسير القرآن بالقرآن

اتّضح لنا بأنَّ التفسير الموضوعي يُمثّل أُسلوباً تفسيرياً وليس منهجاً، كما اتّضح لنا أيضاً بأنَّ تفسير القرآن بالقرآن منهج تفسيري وليس أُسلوباً، فالدليلية عنوان كبروي يُمكن لتفسير القرآن بالقرآن أن يُمثّله، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يُمثّل طريقة عرض المعطيات التفسيرية لا الدليلية عليها.

ولنا أن نسأل: ما وجه العلاقة الوثيقة بين التفسير الموضوعي كأُسلوب وبين تفسير القرآن بالقرآن كمنهج؟ بعبارة أُخرى: ألا يُمثّل هذا الارتباط والاندكاك بينهما مزيجاً يصدق عليه العنوانان معاً؟

والجواب عن ذلك هو: من مبادئ التفسير الموضوعي - كما تقدَّم- عرض موضوعة البحث على القرآن الكريم نظرياً، وجمع الآيات القرآنية ذات الصلة بموضوعة البحث عملياً، وهذان الأمران (العرض والجمع) يجعلان المُفسّر باحثاً عن تفسير موضوعة بحثه قرآنياً، وبالتالي فهو يُمارس منهجة تفسير القرآن بالقرآن عملياً، وهذا الأمر وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يُصحّح

لنا وحدة العنوان بينهما، وإنما يُوثِّق ويُعمّق العلاقة بينهما، فالإثنينية حدُّها قائم أوّلاً بنفس عنواني المنهجة والأُسلوب، وما يترتّب عليهما من آثار ونتائج، وثانياً لضرورة الافتراق في كون عملية تفسير القرآن بالقرآن لا تنطلق من موضوعة معيّنة، وإنما تنطلق من البحث عن فهم آية من خلال القرآن الكريم، بخلاف مهمّة التفسير الموضوعي الذي ينطلق من فضاءات واسعة تُشكّلها التجارب الحياتية للإنسان ونتاجه الفكري.

بعبارة أُخرى: إنَّ المُفسّر قرآنياً لا ينطلق من إشكالية معرفية (فكرية أو عقدية أو شرعية) لكي يعرضها على القرآن الكريم، وإنما ينطلق من زاوية ضيّقة، وهي إرادة فهم آية قرآنية معيّنة قرآنياً، في حين إننا في التفسير الموضوعي نُمارس عملية عرض حقيقية لإشكالية نوعية - تعيشها الأُمة أو الإنسان النوعي - على القرآن الكريم لتحصيل الموقف والنظرية القرآنية المُجيبة عن تلك الإشكالية.

علماً بأننا في التفسير الموضوعي وإن كنّا نُمارس منهجة تفسير القرآن بالقرآن، إلا أننا لا نقتصر عليها؛ إذ لا بدَّ من التزوّد بمجموعة مناهج وآليات أُخرى نُطلق عليها عنوان القرينية، فإنَّ الآيات ذات الصلة بالموضوع هي الأُخرى يحتاج الكثير منها إلى تفسير، ولا ريب بأنَّ تفسيرها إنما يكون بالقرينية التي منها القرآن الكريم لا بالقرآن الكريم وحده.

جدير بالذكر أنَّ التفسير التجزيئي قد ينتهج فيه المُفسِّر منهج تفسير القرآن بالقرآن، لأنَّ هدف التفسير التجزيئي بيان مدارات المفردة والجملة القرآنية، فهو لا ينطلق من موضوع خاصّ بعينه، وعندما يستعين بآيات أُخرى لفهم آية بحثه التجزيئي لا يفعل ذلك بقصد بلورة موضوعة فكرية أو إشكالية معرفية، لأنه يبدأ بالمفردة أو الجملة القرآنية ثم يعود إليها.

قال أُستاذنا الشهيد الصدر قدّس سرّه: (نحن لا نعني بالتجزيئية لمثل هذا

المنهج التفسيري[1] أنَّ المُفسّر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنه قد يستعين بآيات أُخرى في هذا المجال كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكنَّ هذه الاستعانة تتمّ بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كلّ خطوة من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسِّر بكلّ الوسائل الممكنة، أي: إنَّ الهدف هدف تجزيئي، لأنه يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النصّ القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً، وحصيلة تفسير تجزيئي للقرآن الكريم كلّه تُساوي - على أفضل تقدير - مجموعة مدلولات القرآن الكريم، ملحوظة بنظرة تجزيئية ...)[2]، وهذا بخلاف ما عليه الحال في التفسير الموضوعي الذي يتحرّك باتجاه تحصيل الموقف والنظرية القرآنية لا الموقف الآياتي.

إذن فالهدف الحقيقي الذي يقف وراء التفسير الموضوعي هو تحصيل الموقف والنظرية القرآنية المُجيبة عن إشكالية معرفية ألحَّت على الإنسان وطلبت منه الحلول قرآنياً، فتصدّى المُفسّر الموضوعي لذلك، ومن هنا يتجلّى لنا أنَّ التفسير الموضوعي هو عبارة عن محاولة لتفسير إشكالية معرفية بالقرآن الكريم، في حين إنَّ تفسير القرآن بالقرآن هو تفسير آية قرآنية بالقرآن.

وبالتالي فنحن نُمارس منهجة تفسير القرآن بالقرآن بصفتها تمثّل مصداقاً حقيقياً للقرينية المُعتبرة، ليس لأجل تفسير القرآن بالقرآن، وإنما بغية الوصول

---

(١) التعبير بالمنهج عن الأُسلوب التجزيئي والموضوعي أيضاً فيه مُسامحة، وقد تعرَّض السيد الأُستاذ لبيان الفرق بين المنهج والأُسلوب والاتجاه في الجزء الأول من الكتاب، علماً بأنَّ السيد الشهيد قدّس سرّه قد أطلق عنوان الاتجاه والمنهج معاً على هذين الأُسلوبين التفسيريين، ولعلَّ هذه المفردات الثلاث تلتقي بمعنى الطريق أو الطريقة، وهو ما عناه قدّس سرّه من كلّ ذلك، وقد عرفت بأنَّها تحمل مضامين اصطلاحية مختلفة.

(٢) انظر: المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدّس سرّه): ص٢٢.

إلى النظرية القرآنية والموقف النهائي مـن موضـوعة البحـث، وهـذه النظريـة القرآنية في حدود موضوعها، في صورة تصيّدها نكون قد اقتربنا مـن بيانـات المنظومة القرآنية العامّة التي تتشكّل من مجموعة نظريات قرآنيـة، فـضلاً عـن كون تصيّدها يضعنا أمام الحلـول الجذريـة لأصـل الإشـكالية المعرفيـة التـي انطلقنا منها، ومن ثم يتّضح لنـا بـأنَّ القـرآن الكـريم هـو المنظومـة المعرفيـة الاستثنائية التي تُعالج كلّ مُستجدّات العصر.

وهذا هو معنى قول الرسول الأكـرم صـلى الله عليـه وآلـه وهـو يـصف القرآن الكريم بقوله: (**كتاب الله فيه نبأ من قبلكم، وخبر من بعدكم، وحكـم مـا بينكم، هو الفصل ليس بالهزل**)[1].

وفي رواية النوادر: (**هو الدليل يدلّ على السبيل، وهو كتـاب تفـصيل وبيـان وتحصيل**)[2]، وما أبلغها من كلمة تُوجز لنا جُلَّ المُعطيات القرآنية، بل كـلَّ مـا نحتاجه من القرآن الكريم، وهـي التفـصيل والبيـان والتحـصيل في سـاحتنا العقدية والفكرية والروحية والشرعية، ولا ريب بأنه كـذلك في ضـوء قـراءة المعصوم، فإجماله لنا تفصيل له، وخفاؤه بيان له، وكـلّ مـا يمـنّ بـه فهـو لنـا تحصيل.

موضوعة آية الكرسي في الأسلوب الموضوعي

ألمعنا في السطور الآنفة إلى بعض موضوعات آية الكـرسي التـي سـتكون المنطلق لتفسير الآية تفسيراً موضوعياً، وقد عرفت بأننـا لـسنا بـصدد تفـسير الآية بعنوانها تفسيراً موضوعياً لانتفاء ذلك بانتفاء الموضـوع، وإنـما سـتكون المُنطلقات من خلال موضوعات أثارتها آية الكرسي، وهي التي ستكون مـادّة

---

(١) انظر: كنز العمال: ج١، ص١٧٥، ح ٨٨٧.

(٢) انظر: كتاب النوادر، قطب الدين الراوندي: ص١٤٤.

بحثنا في بيانات هذا الفصل المليء بالمطالب والمقاصد، وقد اخترنا جملة موضوعات ذات أبعاد مُختلفة، تدور في آفاق العقيدة والفلسفة والعرفان، سنحاول عرضها بما يخدم فهم الآية الكريمة، لتتشكَّل عندنا رؤية قرآنية واضحة وناضجة حول أُفق الآية الكريمة في النصّ القرآني من جهة، وحول مكنة التفسير الموضوعي في تقصّي ذلك من جهة أُخرى.

جدير بالذكر أنَّ موضوعات الآية الكريمة سوف تأخذ عناوين مستقلّة مُستفادة من متن الآية، بل إنَّ متونها سوف تكون حاضرة بعينها، كما سيأتي.

قوله تعالى: ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾

التأسيس للتوحيد الربوبي

للتوحيد صور وآفاق مختلفة، يُمكن إيجازها بالمشهور منها، وهي كالتالي:

١. التوحيد الذاتي.

٢. التوحيد الصفاتي.

٣. التوحيد الأفعالي.

أما التوحيد الصفاتي فهو الذي يخلص بنا إلى القول بالعينية، فصفاته الذاتية عين ذاته، وهو قول العدلية، فهو حيّ من حيث هو عالم، وعالم من حيث هو حيّ، وحيّ وعالم من حيث هو قادر، وهكذا، فالصفة الذاتية العينية ليس فيها جهة الحكاية ليُتصوَّر معها الحاكي والمحكي، وإنما هي هو وهو هي إجمالاً وتفصيلاً، وهذا هو معنى العينية، وأما معنى الذاتية فهو قوام الذات بها. وينبغي أن يُعلم بأنَّ من أشرف معاني قوله تعالى: ﴿وَلله الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠)، هو انحصار المصداق به ذاتاً، فالأسماء الحسنى التي ورد إجمالها في النبويّ المشهور: (**إنَّ لله تبارك و تعالى تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحداً، من**

أحصاها دخل الجنة)[١] تعني بنصّ القرآن الكريم الانحصار به جمعاً وتفريقاً، فمن نسب لنفسه اسماً أوصفة من تلك الأسماء الحسنى لا يبعد أن يكون ممَّن يُلْحِدُ فِي أَسْمَائِهِ، وسَيُجْزَى على مَا كَانَ يَعْمل، أي ما يُشرك به، والشرك في المقام هو أن تفترض أحداً سواه يتّصف بذلك.

ولا يخفى بأنَّ المراد هو الاتّصاف الذاتي، وإلا فإنَّ المعصوم مطلقاً هو مظهر من مظاهر أسمائه[٢]، بل كلّ موجود هو مظهر من مظاهر أسمائه الحسنى، وهذه المظهرية لا تعني الاستقلال الذاتي بالاسم أو الصفة، على تفصيل يأتينا في مورده.

وأما التوحيد الأفعالي فهو الذي يخلص بنا إلى أنه لا مؤثّر في الوجود إلا هو، إما بنكتة افتقار كلّ ما عداه إليه فلا مؤثّر غيره، وهو قول الفلاسفة، وإما بنكتة أنه لا موجود في الوجود سواه، فلا يُتصوَّر الغير ليكون مؤثّراً، وهو قول العرفاء[٣].

---

(١) انظر: توحيد الصدوق: ص١٩٤، ح٨. أيضاً: صحيح البخارى: ج٣، ص١٨٥.

(٢) وأما ورد في بعض الأخبار من قبيل المرويّ عن جابر عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: (**إنَّ الله تعالى خلق أربعة عشر نوراً من نور عظمته...نحن الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا ...**) «بحار الأنوار: ج٢٥، ص٤، ح٧. فإنه محمول على ما ألفتنا النظر إليه، وإلا فالاسم والصفة هي عين الذات المقدَّسة، وليس لأحد أن يدَّعي ذلك، كما عرفت. منه (دام ظله).

(٣) لعلّ مرادهم من ذلك هو أنه لا موجود حقيقي ذاتي إلا هو، وما عداه فهو وجود ظلّي تبعي، أو على حدّ تعبيرهم بأنَّ ما عداه شأن من شؤونه ورشحة من فيضه ونوره، فكلّ ما يُتصوّر دونه يكون عائداً إليه أو قابعاً في كتم العدم، وهذا النوع من التوحيد يُمثّل أرقى معانيه فيما تقدَّم، وهنالك معنى لا يناله إلا المقرَّبون، وهو مقام نفي الصفات عنه، وكلّ ما يمتّ له به من صلة، من فعل وآثار، بمعنى أن يكون المنظور والمقصود هو الذات نفسها، وهو مقام من لفَّه ثوب الفناء ولم يبقَ أمامه ستر أو غطاء إلا الأخفى فيما يتعلَّق بسرّ الذات.

وفعل الله تعالى كلمة وجودية تكوينية خارجية عينية، وفعل ما عداه يدور بين التشكيل التكويني وبين الاعتبار، بمعنى أنَّ مادّة التشكيل كلمة وجودية إلهية تتّخذ صوراً مختلفة بحسب حركة الفاعل، فالماء والتراب المكوّنان تشكيلاً مُعيّناً تُحفظ فيه المادّة ولكن تُفقد فيه الصورة المائية والترابية وهو ما يسمّى بـ: (الطين)، فإن قام الإنسان بالتركيب فذلك هو فعله لا غير، وهذا هو معنى التشكيل، وإما أن يكون فعله اعتبارياً لا حقيقة خارجية له ـ محسوسة أو ملموسة ـ من قبيل الصور الذهنية التي يفترضها الإنسان، كما لو افترض أن يكون له جبل من ذهب أو نهر من لبن[1].

وأما التوحيد الذاتي فهو ما يخلص بنا إلى الإقرار بالألوهية له، والذي يُعبّر عنه بقوله تعالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ** ...﴾، ومن جملة أبعاد التوحيد الأفعالي و لوازم التوحيد الذاتي (التوحيد في الإلوهية): التوحيد في الربوبية،

= ولعلَّ هذا ما عناه العارف المحقّق الأنصاري بقوله: (وأما التوحيد الثالث فهو: توحيد اختصّه الله لنفسه واستحقّه بقدْره، وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثّه، والذي يشار به إليه على ألسن المشيرين: إنه إسقاط الحدث، وإثبات القدم، على أنَّ هذا الرمز في ذلك التوحيد علّة لا يصحّ ذلك التوحيد إلا بإسقاطه ... فإن ذلك التوحيد تزيده العبارة خفاءً، والصفة نفوراً، والبسط صعوبة – إلى أن قال–:

ما وحَّدَ الواحدَ من واحدٍ ... إذ كلُّ من وحَّدَهُ جاحدُ
توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحدُ
توحيدُه إياه توحيدُه ... ونعت من ينعته لاحدُ

فمن وحَّده بفعله ورسمه يكون قد جحده بإثبات الغير في قباله، وعليه فلا توحيد إلا بفناء الرسوم والآثار كلّها. انظر: كتاب «منازل السائرين»، القاساني: ص٦١٥–٦١٨.

(١) ستكون لنا وقفة أُخرى عند التوحيد الأفعالي في ذيل هذا الفصل، تحت عنوان: «النكتة الخامسة: مراتب التوحيد»، فانتظر. منه (دام ظله).

فلا ربَّ سواه، بمعنى: الإقرار بأنه لا مُتصرّف ولا مدبّر سواه، ولا أحد يملك لنفسه شيئاً من التدبير مستقلاً عن تدبيره سبحانه.

إذا اتّضح لنا ذلك فإنَّ العناية القرآنية الفائقة بموضوعة التوحيد اقتضت التأسيس لموضوعة التوحيد الربوبي، والنصّ الآنف الذكر من آية الكرسي يُمهِّد بل يُحقّق لنا ذلك، ولذلك يعتبر التأسيس للتوحيد في الربوبية من امتيازات آية الكرسي، بل هي تُعبّر عن ذلك التوحيد بأرقى صوره ومراتبه، وهذا التأسيس جعل هذه الآية بالغة الشرف والتقدّم والرفعة.

قال الطباطبائي: (وليس إلا للاعتناء التامّ بها وتعظيم أمرها، وليس إلا لشرافة ما تدلّ عليه من المعنى ورقّته ولطفه، وهو التوحيد الخالص المدلول عليه بقوله: الله لا إله إلا هو...)[١].

ولا يخفى بأنَّ هذا التعبير الكاشف عن التوحيد وإن جاء في نصوص قرآنية أُخرى إلا أنها اكتفت بالإجمال دون التفصيل، بخلاف ما عليه الحال في آية الكرسي، وقد تقدَّمت الإشارة لذلك[٢].

ولا ريب بأنَّ أُولى أهداف تفسيرنا لهذه الآية الشريفة هو استشراف معاني التوحيد من خلالها، وقد عرفت بأنَّها تتعرَّض لأهمّ فصول التوحيد، وهو التوحيد في الربوبية المُستبطن للتوحيد في الألوهية وللتوحيد الأفعالي، فما دام «لا إله إلا هو» فإنه لا بدَّ من توحيده ربوبياً وصفاتياً وأفعالياً.

إنَّ هذا النصّ التعريفي بالتوحيد الذاتي هو المدخل الأوّل لمعرفة الله تعالى، ولكنه تعريف إجمالي يحفّه الإبهام، لاسيَّما بعد الانتقال من الاسم العلم إلى الضمير الغائب الموغل في الإبهام، وفي ذلك إشارة إلى بُعد المنال، وأنَّ المعرفة الذاتية الكُنهية مُوصدة الأبواب، كما جاء ذلك صريحاً في كلمة أمير

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ج٢، ص٣٣٧.

(٢) في الجزء الأول من الكتاب تحت عنوان: (فضل آية الكرسي).

المؤمنين علي عليه السلام: (**الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود...**)(١)، و(**إنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبِّ فكرها مكيّفاً، ولا في رَوِيـَّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً**)(٢)، وإن كان هذا المنع يعنى الحصول لا الحضور أوّلاً وبالذات، وأما الحضور فنفيه تكفَّل به الحصول نفسه، فالأدلّة الإثباتية تمنع من تحصيل تلك المعرفة، وإلا فالموقف قد يختلف، ولكنه اختلاف نسبي، بمعنى أنَّ الإحاطة تتحصَّل ولكن بلحاظ درجة حضور العارف لا المعروف، فالمساحات الإشراقية لا يُمكن أن تُقاس بها المساحات البرهانية، فالأُولى امتدادية والأُخرى انحصارية، وهذا النوع من المعرفة الإحاطية يُمكن تصوّره حصولاً ولكن لا يُمكن تحصيله بذلك.

وفي ضوء هذا البيان تُوجّه كلمات بعض العرفاء، من قبيل أنَّ حقيقة الله وذاته لا تُدرك أبداً ولا يُمكن الإحاطة بها(٣)، فذلك محمول على الحصول مطلقاً والإحاطة بلحاظ المعروف لا العارف، ولعلَّ قولهم: (لا تُدرك) تحكي لنا ذلك، فالمعرفة الشهودية فوق مستوى مرتبة الإدراك العقلي.

وأما قولهم بأنَّ (الذات الإلهية حار فيها جميع الأنبياء والأولياء، كما قال صلى الله عليه وآله: **ما عرفناك حقَّ معرفتك، وما عبدناك حقَّ عبادتك...**)(٤)، فإنه محمول على المعرفة الإحاطية بلحاظ المعروف لا العارف، وأنَّ مراده صلى الله عليه وآله هو أنه ما عرفه سبحانه بلحاظه سبحانه لا بلحاظه صلى الله عليه وآله، وإلا فمن الواضح جداً بأنَّه لا نسبة بينه وبين ما سواه، فكيف يُحاط به

---

(١) نهج البلاغة: ج١، ص١٤، الخطبة الأولى.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٦٥.

(٣) انظر: شرح القيصري على فصوص الحكم، لابن عربي: ص١٣٠.

(٤) المصدر السابق: ص ٦٩.

بلحاظه جلَّت قدرته، فلا يبقى سوى التحصيل بلحاظنا وهي المعرفة بوجه.

وفي ذلك يقول صاحب مفتاح الغيب: (ولما كان الحقّ سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزّه، لا نسبة بينه وبين ما سواه، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشويق إلى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يُمكن تحصيله ولا الظفر به إلَّا بوجه جُملي)[1].

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿**وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَؤُوفُ بِالْعِبَادِ**﴾ (**آل عمران: ٣٠**) إشارة لذلك، ولذلك فالمعرفة بلحاظ العارف أو بوجه جُملي دأب المُحصِّلين.

وفي ذلك يُضيف ابن الفناري بأنَّ: (العلم الإلهي الشرعي المسمّى علم الحقائق، هو العلم بالله الحقّ تعالى من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء العالم منه بحسب الطاقة البشرية ... لا من حيث هو، لأنه من تلك الحيثية غنيّ عن العالمين لا تناله إشارة عقلية أو وهمية، فلا عبارة عنه، فكيف يبحث عنه أو عن أحواله...؟)[2].

وبذلك نخلص إلى أنَّ هذه المعرفة النسبية أو الجُملية ـ حصولاً وحضوراً والتي هي كمال وجودي حقيقي ـ قاصرة عن معرفة الذات المطلقة في كمالاتها وفي كلّ صفاتها، فيكون المناسب لطالب معرفتها هو المعرفة بوجه، وهذه المعرفة قد أُشير إليها من خلال نفس الضمير الغائب: (هو)، الذي يُشار به إلى الذات دون أن يحكي مكنونها أو تفاصيلها، فعند الذات المقدّسة تُوضع نقطة التوقّف[3]، ولأجل إنقاذ العارف من التيه السلوكي والتغييب المعرفي انتقلت

---

(١) انظر: مفتاح الغيب، وشرحه (مصباح الأُنس): ص٢٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ص٤٤ رقم: (٨٦/ ٢).

(٣) إنَّ الضمير (هو) الذي يحكي الهوية الوجودية بإجمال تام إنما يُراد به التعبير عن الحقيقة الأحدية الصرفة، قال القاساني في تفسير قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ «الإخلاص: ١»: (هو: عبارة عن الحقيقة الأحدية الصرفة، أي الذات من حيث هي، بلا اعتبار صفة، =

الآية من الضمير الغائب المُبهم إلى شيء من التفصيل من خلال التعريف ببعض الصفات الذاتية العينية، وهو التعريف بالحيّ القيّوم، فليست هنالك معرفة اكتناهية للذات المُقدّسة، كما لا يُوجد منع مُطلق، وهذا ما نبَّه إليه سيد الموحدّين علي عليه السلام حيث يقول: (**لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود**)[١].

جدير بالذكر أنَّ الضمير (هو) المُشار به إلى الذات ـ والحاكي بإبهامه عن كون سرّ الذات لا يعرف إلا هو ـ هو غير ما عليه لفظ الجلالة، فإنَّ مفردة (الله) لا تُعبّر عن الذات بما هي هي، وإنما هي مفردة تُعبّر عن اسم الله الأعظم، وهو مقام غير مقام الذات المُقدّسة، وقد تقدَّمت الإشارة لذلك[٢].

بيان عينية الاسم وكونه غير الذات المقدسة

فإن كان الاسم غير الذات فما الذي يعنيه تحديداً؟

للجواب عن ذلك ينبغي أن نُبيِّن استعمالي الاسم، وهما:

الاستعمال الأوّل: الاسم اللفظي

وهو اللفظ الحاكي عن واقع خارجي بواسطة جعله للمفهوم الحاكي عن الخارج.

=لا يعرفها إلا هو). انظر: تفسير القرآن الكريم، لابن عربي: ج٣، ص٨٦٩. (منه دام ظله).

وإنما نسب السيد الأُستاذ هذا القول للقاساني لاعتقاده بأنَّ هذا التفسير هو نفسه كتاب (تأويلات القاساني) لعبد الرزاق القاساني – أو الكاشاني أو القاشاني أو القاشي– تلميذ صدر الدين القنوي، كما نبَّه لذلك بعض المُحقِّقين، منهم الأُستاذ المعظّم جوادي آملي والأُستاذ المحقّق حسن زاده آملي، والمُحقّق محسن بيدار فر، ولمطالعة التفصيل انظر: منازل السائرين: ص٢٤، تعليقة رقم: (٦٢).

(١) نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده: ج١، ص٩٩ الخطبة: (٤٩).

(٢) في الفصل الثاني من الباب الثاني، تحت عنوان: (النكتة الثالثة: وجه الحكاية عن الصفة).

فإن قيل: إنَّ اللفظ عادة ما يُوضع للمعنى، فهل المعنى هو المفهوم نفسه أم شيء آخر، وما هو ذلك الشيء الآخر؟

فجوابه: أنَّ المفهوم بلحاظ كونه حاكياً للفظ فهو معنى، والمعنى بلحاظ كونه محكياً عن المصداق فهو مفهوم، فهما واحد والاختلاف بالاعتبار لا غير.

وعلى أيّ حال، فإنَّ فلسفة مثل هذا الجعل هي تسهيل عملية التفاهم المتعذّرة أو المتعسّرة من خلال الواقع مباشرة، وقد ذكر الغزالي في بيان حدّ الاسم اللفظي وحقيقته: (أنَّ للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي ... فالقول دليل على ما هو في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له ... فإذن اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية ... وكيف لا تكون هذه الموجودات متمايزة ويلحق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الأخرى.

فإنَّ الإنسان مثلاً من حيث إنه موجود في الأعيان يلحقه أنه نائم ويقظان وحيّ وميّت وقائم وماشٍ وقاعد وغير ذلك، ومن حيث إنه موجود في الأذهان يلحقه أنه مبتدأ وخبر وعامّ وخاصّ وجزئيّ وكلّي وقضية وغير ذلك، ومن حيث إنه موجود في اللسان يلحقه أنه عربي وعجمي وتركي وزنجي وكثير الحروف وقليلها وأنه اسم وفعل وحرف وغير ذلك، وهذا الوجود يجوز أن يختلف بالأعصار ويتفاوت في عادة أهل الأمصار، فأما الوجود الذي في الأعيان والأذهان فلا يختلف بالأعصار والأمم البتّة ... - فالحاصل - إنَّ الاسم إنما يعنى به اللفظ الموضوع للدلالة)[1]، ومن البداهة

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد الغزالي: ص١٨-٢٠.

بمكان أنَّ الاسم بهذا المعنى لا يُمكن أن يكون عين المُسمَّى الذي ورد ذكره في الروايات، والتي حكت لنا عن وجود عيني خارجي.

الاستعمال الثاني: وهو الاسم العيني

ويُراد به ما يُقابل الصفة، والصفة تحديداً هي التي تحكي حقيقة الوصف من دون انتسابه إلى الذات، في حين إنَّ الاسم عبارة عن الذات المُتحيِّثة بالصفة والمأخوذة معها، فالحياة والعلم صفتان، والحيّ والعالم اسمان، فحقيقة الاسم والصفة هو ما يكشف عنه لفظ الاسم والصفة.

ربما يُقال: إذا أردنا أن نُعادل هذا التمييز بين الاسم والصفة لغةً ومنطقاً وفلسفةً، فالاسم هو المُشتقّ الكلّي المحمول بحمل المواطاة، والصفة هي مصدر الاشتقاق الذي لا يُحمل إلا بحمل الاشتقاق، وما يؤكّد هذه المعادلة هو التمثيل للصفة والاسم بالحياة والعلم والحيّ والعالم؟

فإذا صحَّ ذلك فإنما يصحّ تفسير الاسم بالذات المتحيِّثة؛ بناءً على القول بتركيب المُشتقّ، وأما على القول ببساطته فالاسم لابدَّ أن يكون هو الصفة منسوبة إلى الذات، لا الذات المُتحيِّثة بالصفة، بينما كان تركيز الحديث في كون الاسم العيني هو الذات المُتحيِّثة، وممَّا يُؤكد ذلك هو الحديث الشريف عن محمد بن سنان أنه سأل الإمام عليَّ الرضا عليه السلام عن الاسم ما هو؟. فأجابه عليه السلام: (**صفة لموصوف**)[1]، وهذا ما سيُسهم بحلّ الإشكالية المُوجَّهة للفلسفة والعرفان، وذلك لأنَّ البحث ليس عن الذات إطلاقاً - لا المطلقة ولا المُتحيِّثة- وإنما عن الاسم الذي هو الصفة المنسوبة؟

وجوابه: هو أنَّ الحديث في بساطة المُشتق وتركّبه إنما هو على صعيد المفهوم، وأوّل ما ينسبق إلى الذهن، وعليه فلا علاقة له بالتحليل الذهني،

---

(١) الأُصول من الكافي، للكليني: ج١، ص١١٢، ح٣.

فضلاً عن الواقع الخارجي، والاسم العيني هو الواقع الخارجي[١].

جدير بالذكر أنَّ السرَّ في تسمية الذات المُتحيِّثة – التي هي من الأعيان الخارجية– بالاسم هو أنهم لما (وجدوا أنَّ الأوصاف المأخوذة على وجه تحكي عن الذات وتدلّ عليه حالها حال اللفظ المسمّى بالاسم في أنها تدلّ على ذوات خارجية، فسمّوا هذه الأوصاف الدالّة على الذوات أيضا أسماء، فأنتج ذلك أن الاسم كما يكون أمراً لفظياً كذلك يكون أمراً عينياً، ثم وجدوا أنَّ الدالّ على الذات القريب منه هو الاسم بالمعنى الثاني المأخوذ بالتحليل، وأنّ الاسم بالمعنى الأوّل إنما يدلّ على الذات بواسطته، ولذلك سمّوا الذي بالمعنى الثاني اسماً، والذي بالمعنى الأوّل اسم الاسم، ولكن هذا كلّه أمر أدّى إليه التحليل النظري ولا ينبغي أن يحمل على اللغة)[٢].

فتحصَّل لنا أنَّ هذه الألفاظ المُسمّاة بأسماء الله الحسنى، إنما هي أسماء

---

(١) **فإن قيل** أيضاً: إنَّ التعدّد في الأسماء إنما هو في مستوى المفهوم والآيات حصراً، ومعه فالاسم العيني لا يتميَّز إلا على مستوى الذهن من خلال حكاية الآية عن حيثية في الذات، وهذا ما يعني أنَّ الاسم ليس هو الصفة، وإنما هو الصفة المُحيَّث فيها؟

فجوابه: إنَّ نفي التعدّد على مستوى الخارج العيني لا يعني نفي خارجية الاسم ووجوده وواقعيته، سوى أنه موجود بوجود الذات، وبذلك كان الفرق مع نظرية النيابة المنسوبة إلى المعتزلة التي تفترض عدم وجود حيثية خارجية للصفات، وأنَّ الذات تنوب مناب الصفات، بينما نحن نقبل بوجود الصفة خارجاً، ولكن لا بنحو التعدّد والتغاير بحسب الوجود الخارجي، وإنما التعدّد بحسب الواقع النفس الأمري، فهو علم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه، كما جاء ذلك الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام وهو يصف الله تعالى: (**هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه**). انظر: توحيد الصدوق: ص١٤٦، ح١٤. منه (دام ظله).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٧.

الأسماء، وأنَّ ما تدلّ عليه وتُشير إليه من المصداق - أي: الذات المأخوذة بوصف ما- هو الاسم بحسب الحقيقة[١].

ثم إنَّ الاسم العيني التكويني إن كان هو الذات مأخوذة بوصف فعلي كالخالق والرازق، كان زائداً على الذات خارجاً عنها، هذا في خصوص الأسماء، وأما في خصوص أسماء الأسماء، وهي الألفاظ الدالّة على الذات المأخوذة مع وصف من أوصافها، فلا ريب في كونها غير الذات، وأنها حادثة قائمة بمن يتلفّظ بها.

إذن فإنَّ: (لوجوده تعالى أسماء وصفات هي لوازم ذاته وليس المراد من الأسماء هاهنا ألفاظ العالِم والقادر وغيرهما، وإنما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم، ولا أيضا المراد بالصفات ما هي أعراض زائدة على الذات، بل المراد المفهومات الكلّية كمعاني الماهيات)[٢].

---

(١) ربما يُقال بأنَّ هذه المُحصلة سوف تنتهي بنا إلى القول بأنَّ اشتراك الاسم بينهما إنما هو بنحو الاشتراك المعنوي، فهو ينقسم إليهما، لا أنه مُشترك لفظي؟

جوابه: إننا إذا خُلّينا وظاهر البحث اللغوي فإنَ المراد من الاسم هو اللفظ الدالّ، كما تقدَّم، واستعماله في غيره يكون مجازاً ويحتاج إلى مصحّح، وفي ذلك يقول الشعراني: (فإن قيل: كيف يصحّ إطلاق الاسم على ما هو لفظ وعلى ما هو ليس بلفظ، وما مصحّح المجازية فيه؟ قلنا مصحّح المجازية فيه علاقة الدالّ والمدلول، كما تقول: هذا لفظ قبيح، وهذا لفظ ركيك) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٣، ص٢٨٥، حاشية: «١».

أما إذا بنينا على نظرية أُخرى في المقام، وقلنا بأنَّ المدار في صدق اللفظ اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فالحقّ ما ذكرتم من أنَّ استعمال الاسم فيما ذكره اللغوي وما أورده أهل المعرفة، يكون بنحو الاشتراك المعنوي، والاختلاف إنما يكون في المصداق. منه (دام ظله).

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص٢٨١.

عينية الاسم في النصوص الدينية الشرعية

ذلك كلّه على مستوى التصوّر، وأما على مستوى التصديق فقد استعملت النصوص الدينية المتنوّعة - القرآنية والروائية- في ألسنتها الاسمَ في الاسم العيني.

أوّلاً: النصوص القرآنية

وهي كثيرة جداً، من قبيل قوله تعالى: ﴿**قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَـنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى**﴾ (**الإسراء: ١١٠**) فإنَّ مرجع الضمير في كلمة: (فله) هو الحقيقة الخارجية وليس لفظ الجلالة أو لفظ (الرحمن)، فيكون المرجع هو الاسم العيني لا اللفظي، فالاسم اللفظي ليس له أسماء تعود إليه، وهذا واضح.

وعلى هذا المنوال ما جاء في دعاء ليلة المبعث: (**وباسمك الأعظم الأعظم الأعظم**)، فالاسم اللفظي لا يتّصف بكونه عظيماً فضلاً عن أن يكون هو الأعظم، فضلاً عن توكيد هذا المعنى له، لأنه حادث، كما هو الحال في لفظ (زيد) أو (عمرو)، ولذلك لا امتياز بين هذه الألفاظ الحادثة بما هي هي، وإنما يكمن الامتياز في لحاظ العينية، ولذلك فالمقصود بالأعظم في الدعاء هو الاسم العيني لا اللفظي.

بعبارة أُخرى: إذا لوحظ المصداق الخارجي بإطلاق الاسم فذلك هو الاسم العيني، وإذا لوحظت الصورة الذهنية فذلك هو الاسم اللفظي.

وقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ**﴾ (**الأنعام: ٣**)، وهو أكثر وضوحاً من سابقه، فألوهيته ووجوده في السماوات والأرض، وكونه يعلم سرّنا وجهرنا وما نكسبه، كلّ ذلك يحكي الوجود الخارجي الحقيقي، ولذلك فالمراد من (الله) هو الاسم العيني لا اللفظي، وإلا فلا معنى أن يكون للوجود اللفظي جميع تلك الامتيازات، وهذا واضح.

ثانياً: النصوص الروائية

وهي كثيرة أيضاً، من قبيل: قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**إنَّ الله تبارك وتعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوِّت، وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسّد وبالتشبيه غير موصوف وباللون غير مصبوغ، منفيّ عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلِّ متوهِّم، مستتر غير مستور؛ فجعله كلمة تامّة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل آخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله تبارك وتعالى، وسخَّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرحمن، الرحيم ... فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتى تتمّ ثلاث مائة وستين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة...**)[1].

إنَّ هذه الرواية تُعتبر من غرر الأحاديث، فهي على وجازتها تشتمل على مطالب عميقة وشريفة[2]، وهي:

١. التعرض لحقيقة الأسماء، وقيام بعضها ببعض بالظهور والبطون.

٢. كيّفية تكثّر الأسماء الحسنى، وتكثّر الأسماء الخاصّة نسبة للأسماء العامّة.

٣. تصوير كيفية فاقة الخلق لهذه الأسماء، وهي فاقة ذاتية بها قيام وجودهم.

---

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص١١٢، ح١. كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء.

(٢) وفيها يقول السيد الإمام الخميني قدّس سرّه: (ولو تأمّلت في هذه الرواية الشريفة لانكشف لك أسرار العلم والمعرفة وانفتح عليك أبواب خفايا الأسماء الإلهية، كيف وهي صادرة عن معدن الوحي والنبوّة، نازلة عن سماء العلم ومحالّ المعرفة). انظر: شرح دعاء السحر، للسيد الإمام الخميني: ص٨٩.

٤ . إنَّ هذا الترتّب والتنزّل أمر حقيقي، وليس بالاعتبار اللغوي الأدبي فحسب[١].

وفي الرواية نكات كثيرة، نقف على ما له صلة بعينية الأسماء، وهي:

* إنَّ قوله عليه السلام: (**خلق اسماً بالحروف غير متصوِّت**) يدلّ على كون الاسم ليس لفظاً، وإنما هو شيء غير الكلام والحروف، ولا بدَّ أن يكون من الحقائق الخارجية.

* إنَّ قوله عليه السلام: (**وبالشخص غير مجسّد**) دليل على أنَّ هذا المخلوق غير جسماني، وإنما هو وجود مُجرّد روحاني، فالموجود الحقيقي لا يخرج عن هذين القسمين.

* إنَّ قوله عليه السلام: (**وبالتشبيه غير موصوف**) يدلّ على عدم كونه عقلاً أو نفساً، إذ لو كان أحدهما لكان شبيهاً بهما، إلا أن يُدَّعى تبادر عدم التشبيه بالجسمانيات.

* إنَّ قوله عليه السلام: (**محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم**) ينفي كلَّ شيء يُمكن توهّمه أو تصوّره كالنفس، إذ لو كان اللفظ صوتاً لم يحجب عن حسّ السمع، ولو كان نفساً لم يحجب عن الإدراك مطلقاً، فإنَّ النفس معقول للناس عامّة، فبقي أن يكون شيئاً فوق العقل أو في مرتبة العقل الكلّي، والأوّل أظهر، فإنَّ العقل معقول أيضاً، كما أنَّ الشيء الذي فوق العقل - بناءً على ما هو التحقيق من أنَّ العقل أوّل ما خلق الله[٢]- لا يكون غير الله تعالى وصفاته.

---

(١) انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص٧٧ «رسالة الأسماء».

(٢) روي عن رسول الله صلى الله وآله أنه قال: (**أوّل ما خلق الله العقل**). بحار الأنوار: ج١، ص٩٧، ح٨. وفي رواية أُخرى نُسب الحديث للإمام علي عليه السلام. انظر: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١٨، ص١٨٤.

فتحصَّل ممَّا تقدّم أنَّ الاسم هو الذات باعتبار وصفه، وأنَّ الأسماء إنما تتكثّر بتكثّر الصفات، وهذا التكثّر الأسمائي والصفاتي ليس تكثّراً حقيقياً، لأنَّ صفاته تعالى عين ذاته المقدّسة، كما هو ثابت في محلّه.

ومن هنا يتّضح بأنَّ معنى قوله عليه السلام: (**خلق اسماً**) ليس بمعناه المُتبادر من إيجاد شيء مُباين مُفارق لذات الواجب، وذلك لأنه قد عُدَّ اسم (الخالق) الوارد في ذيل الحديث من جملة الأسماء الفرعية، بل إنَّ إطلاق الخلق والإيجاد له تعالى بالقياس إلى الأسماء والصفات الحقيقية هو من باب التوسّع والاضطرار؛ لضرورة عدم التغاير في الوجود بين ذاته وبين معاني أسمائه، فهي ليست من قبيل لوازم الماهية، إذ لا ماهية له تعالى، ولا من لوازم الوجود له تعالى، فإنَّ لوازم الوجودات مُتأخّرة الوجود عن وجود ملزوماتها، وتلك المعاني ثابتة في مرتبة الذات.

نعم، إنَّ نسبتها إلى ذاته تعالى كنسبة ماهية المُمكن إلى وجوده، إلا أنها ليست ماهية له تعالى، لكونه غير محدود، وكلّ مُمكن محدود، فكما أنَّ ماهية المُمكن مجعولة بالعرض لاتّحادها مع الوجود المجعول بالذات فكذلك معقولات الأسماء الإلهية ليست مجعولة بالعرض، لاتّحادها باللامجعول بالذات، وهو الوجود الواجبي.

* قوله عليه السلام: (**فجعله كلمة تامّة**)، نظراً لكون كلّ اسم يدلّ على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى، كالعالم للذات باعتبار صفة العلم، والقهَّار باعتبار صفة القهر، لكنَّ الاسم الأوّل سِمة للذات باعتبار جميع الصفات الكمالية ممَّا نعلمها أو لا نعلمها، ولذلك سمَّاه عليه السلام بالكلمة التامّة.

فإن قيل: كيف لم يصرّح عليه السلام بهذا الاسم ولم يُبيِّن لنا ما هو؟

قلنا: بأنه لا يُوجد في اللغات التي يتداولها الإنسان اسم يُنبئ عن الذات

باعتبار جميع صفاتها التي نعلمها أو لا نعلمها، وأما ما يُقال بأن اسم الجلالة (الله) يدلّ على ذلك فإنه خلاف التحقيق، فالحقّ أنه يدلّنا على الذات الجامعة لصفات الكمال التي نعرفها، لا على جميع ما يتّصف به الواجب[1]، وهذا ما ينبغي بحثه في حيثيات الاسم الأعظم.

* أما قوله عليه السلام: **(على أربعة أجزاء)** فلا ريب بأنَّ الأسماء الإلهية بعضها أعمّ من بعض، كما أنه يجوز لنا إرجاع الكثير منها إلى اسم واحد جامع لها، وكذلك في موضوعة الصفات، من قبيل: إرجاع السميع البصير إلى العالم، وإرجاع الخالق الرازق إلى القادر، ومن هذا الباب فقد أرجع عليه السلام جميع الأسماء الإلهية إلى اسم واحد، وأما تعيين الأربعة فإنَّ أحدها مكنون وثلاثة ظاهرة، وفق ما يمليه الحديث.

* أما قوله عليه السلام: **(ليس منها واحد قبل الآخر)**، فظاهر العبارة هو أنَّ الاسم الأوّل الذي نُعت بأنه: «**بالحروف غير مُتصوّت**» مُركّب من أربع كلمات، نظير: «هو، الله، الرحمن، الرحيم»، فيكون مجموع الأربعة اسماً واحداً مُركّب من أربعة أسماء، لكن لمّا صرَّح الإمام عليه السلام بأنه لا يتقدَّم واحد على الآخر، والأسماء الملفوظة لا بدَّ أن يكون بعضها مُقدَّماً على الآخر، فلذلك لا يُمكن أن يكون المراد هو ذلك، ولا يُمكن أن تكون هذه الأجزاء خارجية ولا مقدارية ولا حدِّية، لأنَّ الاسم ـ اصطلاحاً ـ هو الذات المُتحيِّثة بصفة ما.

من هنا يُمكن أن يُقال إن المُراد من الأجزاء هو الخاصّ الواقع تحت العامّ، وأنَّ معيّتها باعتبار مدلولها، لأنَّ كلَّ واحد عبارة عن الذات مع صفة،

---

(١) أقول: إذا افترضنا بأنَّ اسم الجلالة (الله) يحكي لنا كلّ كمال وجمال وجلال فإنه بالضرورة سوف يدلّنا على جميع ما تتّصف به الذات بلا فصل، ضرورة عدم خروج شيء عن كماله وجماله وجلاله المحكي بهذا الاسم.

ولا تتقدّم صفة على صفة واقعاً، وإن كان اللفظ الدالّ على إحداهما مقـدّماً في التكلّم، ولا يجب أن يكون لكلّ جزء من الأجزاء، أي: لكلّ اسم من الأربعة، مظهر متعيّن في عالم الإمكان[١]، كما سيتّضح.

* أما قوله عليه السلام: **(فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها)**، فلعلّ المراد من ظهور هذه الأسماء هو علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدرة التعبير بلفظ يدلّ عليها، وبقاء اسم واحد مخزوناً عنده لعدم إمكان تعقّل الناس له، ويلزمه عدم قدرتهم التعبير عنه، وإن كان له أثر في عالم الإمكان، إلا أنه لا يُمكن الوقوف على المبدأ المؤثّر فيه من الأسماء، وفي ضوء ذلك تتّضح فقرات الحديث الأُخرى[٢].

من النصوص الروائية الأُخرى التي دلَّت على عينية الأسماء ما ورد في دعاء ليلة عرفة: **(وباسمك الذي رفعت به السماوات بلا عمد، وسطحت به الأرض على وجه ماء جمد ... وبالاسم الذي مشى به الخضر على قلل الماء كما مشى به على جدد الأرض، وباسمك الذي فلقت به البحر لموسى، وأغرقت فرعون وقومه، وانجيتَ به موسى بن عمران من جانب الطور الأيمن، فاستجبت له وألقيت عليه محبّة منك، وباسمك الذي به أحيى عيسى بن مريم الموتى، وتكلّم في المهد صبياً، وأبرأ الأكمه والأبرص بإذنك ... وباسمك الذي سخَّرت به البراق لمحمّد صلى الله عليه وآله؛ إذ قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى﴾ (الإسراء: ١)... وأسألك باسمك الذي**

(١) انظر: شرح أُصول الكافي، للمازندراني: ج٣، ص٢٨٧.

(٢) استفدنا في تحقيق مضامين هذا الحديث من المصادر التالية: (شرح أُصول الكافي للمازندراني: ج٣، ص٢٦٨-٢٨٧)، و: (شرح أُصول الكافي، لصدر الدين الشيرازي: ج٣، ص ٢٣٦-٢٥٠، كتاب التوحيد، القسم الأول، ومرآة العقول في شرح أخبار الرسول، للمجلسي: ج٢، ص٢٤-٣٠.

شققت به البحار، وقامت به الجبال، واختلف به الليل والنهار..) [(١)].

فإنَّ هذا السؤال المُتكرّر إنما هو بالأسماء العينية لا المفهومية ولا اللفظية، بعد الالتفات إلى أنَّ النظام الحاكم في هذا العالم هو نظام السببية، وأنَّ السببية إنما تكون بين الواقعيات لا الاعتباريات.

قال الطباطبائي قدّس سرّه: (إنَّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوّته وضعفه والمسانخة بين المؤثّر والمتأثّر، والاسم اللفظي إذا اعتُبر من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصوّر كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتّة، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كلّ شيء، ويتصرّف فيما نريده على ما نريده، فيقلب السماء أرضاً والأرض سماء ويحوّل الدنيا إلى الآخرة وبالعكس وهكذا، وهو في نفسه معلول لإرادتنا. والأسماء الإلهية واسمه الأعظم خاصّة وإن كانت مؤثّرة في الكون ووسائط وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود لكنها إنما تؤثّر بحقائقها لا بالألفاظ الدالّة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصوّرة في الأذهان. ومعنى ذلك أنَّ الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكلّ شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومه في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية)[(٢)].

من هنا تتّضح الروايات التي ذكرت أنَّ الاسم الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، قسَّم الله بين أنبيائه اثنين وسبعين منها، واستأثر واحدة منها عنده في

---

(١) إقبال الأعمال، لابن طاووس: ج٢، ص٥٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٥.

علم الغيب[1].

جدير بالذكر أنَّ البحث الحقيقي عن العلّة والمعلول وخواصّهما يُفضي إلى كون هذه الآثار الوجودية غير مُترتّبة على الاسم الأعظم بما هو مُركّب من حروف التهجّي بالعدد الآنف الذكر، دون أن تكون هنالك كلمة جامعة لذلك الاسم، وكما يقول الشعراني: (ليس في كلمات العرب وساير اللغات كلمة مركّبة من سبعين حرفاً، وغاية ما يتصوّر في العربية الخماسي المزيد فيه. واحتمال كون الاسم الأعظم عبارة مركّبة من عشر كلمات أو أكثر - مثلاً- يدفعه اختصاص حرف واحد منه بآصف أو غيره، إذ كلّ أحد يعرف جميع الحروف العربية والعبرية ويستعمله في كلامه ولا يؤثّر منه، فثبت أنَّ تأثير الاسم الأعظم ليس تأثيراً للتلفّظ بحرف خاصّ أو حروف خاصّة فقط)[2].

وفي ضوء ما تقدَّم يُمكننا الخروج بالملاحظات التالية:

الملاحظة الأُولى: يُمكن فهم تعبير الأعلام بأنَّ الاسم العيني هو عين المُسمَّى بوجه، وهو غيره بوجه آخر، حيث إنَّ مرادهم من الاسم الذي هو عين المُسمَّى هو عين الاسم العيني، وهو غير الاسم العيني إذا كان لفظاً.

قال الفيض الكاشاني في عين اليقين: (الاسم عين المُسمّى باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم)[3].

---

(١) ورد عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: (**إنَّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلَّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحد عند الله تعالى، استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٢٣٠، ح ١، باب (ما أُعطي الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم).

(٢) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٥، ص٣١٧، تعليقة رقم: (١).

(٣) نقلاً عن : (الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحُسنى)، للعلامة حسن زاده الآملي: ص٧٠.

وقال الرازي: (إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطّعة وحروف مؤلّفة، وبالمسمّى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق بأعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمّى...)(١).

وهذا ما ورد عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن أسماء الله عزَّ وجلّ واشتقاقاتها، فقال عليه السلام: (**الله مشتقّ من إله، والإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمّى،**... قال: فقلت: زدني، قال: **إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً، ولكنَّ الله معنى يُدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكول، والماء اسم للمشروب، والثوب اسم للملبوس، والنار اسم للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا والمتَّخذين مع الله عزّ وجلّ غيره؟** قلت: نعم، قال: فقال: **نفعك الله به وثبّتك يا هشام**، قال هشام: فَوَ الله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا)(٢).

وفي رواية عبد الأعلى عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: **(اسم الله غيره...والله خالق الأشياء لا من شيء كان، والله يسمّى بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره)**(٣).

ولعلّ هذا التمييز بين الاسم العيني واللفظي - وإن كان لكلّ منهما أحكامه الخاصّة به- يُمكن استفادته من بعض الروايات، فعن أبي هاشم الجعفري قال: (كنت عند أبي جعفر الثاني - الإمام الجواد عليه السلام- فسأله رجل فقال: أخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه؟ وأسماؤه

---

(١) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، للرازي: ج١، ص٩٥.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٨٧، ح٢.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١١٣، ح٤. وفي رواية الشيخ الصدوق: (اسم الله غير الله ...). التوحيد: ص١٩٢، ح٦. وهو المراد في رواية الكافي.

وصفاته هي هو؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: **إنَّ لهذا الكلام وجهين، إن كنت تقول: هي هو، أي أنه ذو عدد وكثرة، فتعالى الله عن ذلك، وإن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فإنَّ "لم تزل" محتمل معنيين، فان قلت: لم تزل عنده في علمه وهو مستحقّها، فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره، بل كان الله ولا خلق، ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه، يتضرّعون بها إليه ويعبدونه وهي ذكره، وكان الله ولا ذكر، والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل...**)[1].

فالإمام الجواد عليه السلام يُشير إلى أنَّ النظر إلى الألفاظ على وجهين، هما:

١. النظر إليها باعتبار وجودها في نفسها، وهي أصوات مُقطَّعة.

٢. النظر إليها باعتبار حكايتها عن المعاني بما لها من مصاديق تحكي عنها.

من هنا يختلف حكم الحدوث والقدم في أسمائه تعالى، لأنها إن اعتبرت باللحاظ الأوّل فهي حادثة، لأنَّ الأسماء مُتعدّدة حسب اختلاف الحروف، فلو كانت قديمة لزم تعدّد القدماء وثبت شريك للباري تعالى في القدم، وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام في رواية هشام المُتقدِّمة: (**إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً**)، وإن اعتبرت من حيث حكايتها عن المبدأ الأوّل فإنه لم يتعدّد، لأنَّ الاعتبار بالمحكي وهو واحد.

قال ملا صدرا في قول الإمام الجواد عليه السلام: «فإنَّ "لم تزل" محتمل معنيين»: (فإنّ لم تزل، أي قولك: "لم تزل"، يحتمل معنيين: فإن قلت: "لم تزل" في علمه وهو مستحقّها، أي كان يعلم الحقّ تعالى ذاته في الأزل أنه عالم

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١١٦، ح٧.

قادر حيّ مريد بصير وغير ذلك من الصفات، وأنه في الأزل مستحقّ هذه الصفات ومصداقها والمحكيّ عنه بها، سواء علمها غيره أو لم يعلم، صدق بها عليه وحكى بها عنه أو لم يصدّق ولم يحك، فنعم، أي بلى ما قلت إنه صحيح حقّ. وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاءها وتقطيع حروفها، أي صورة ألفاظها المسموعة المركّبة من الحروف التي يتهجّى بها ويتقطّع ولا توجد مجتمعة، فمعاذ الله أن يكون معه غيره في الأزلية الذاتية، سيّما الحوادث الزمانية، بل كان الله ولا خلق، إذ الخلق من عالم التقدير والتكوين، والله خالق الأمر والخلق ومكوّن الكون، وإنما لم يقل كان الله ولا شيء، لأنَّ شيئية الأسماء والصفات غير زائلة عنه، وله تعالى شؤون ذاتية. ثمّ أراد أن يشير إلى فائدة هذه الأسماء المسموعة فقال: ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه، إذ بها يخاطبونه و يطلبون منه حاجاتهم كقولهم: يا الله يا رحمن يا رحيم يا غفّار اقض حاجاتنا وارحمنا واغفر لنا، ويتضرّعون بها إليه ويعبدونه ويدعونه خوفاً وطمعاً، وكلّ ذلك بالألفاظ ...)[1].

الملاحظة الثانية: إنَّ الروايات الناهية عن عبادة الاسم مُطلقاً كرواية علي بن رئاب عن غير واحد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**من عبد الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ونطق به لسانه في سرائره وعلانيته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً**)[2].

وفي رواية أُخرى عن هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه

---

(١) انظر: شرح أُصول الكافي، للشيرازي: ج٣، ص٢٧٠.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٨٧، ح١، باب المعبود. وفي حديث آخر: (**وأُولئك هم المؤمنون حقّاً**). انظر: توحيد الصدوق: ص٢٢١، ح ١٢، باب: أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها.

قال: (**والاسم غير المُسمَّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر: ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد الاثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟**)[١]، وهكذا الحال في رواية سدير[٢].

إذن فإنَّ هذه الروايات ونظيراتها تُسجِّل لنا حقيقة كون المقصود من الاسم هو العينية الخارجية، وذلك لعدّة قرائن نقف عليها بعرض إجمالي لبعض فقراتها، وقبل ذلك ينبغي الالتفات إلى أنَّ المراد من الاسم إما اللفظ المُركَّب من الحروف بنحو من الأنحاء، وهو غير المسمّى، وإلّا لزم المحذور، لِما تقدَّم من قول الإمام الصادق عليه السلام: (... **فلو كان الاسم هو المسمّى**

---

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٢١٥، ح١٣.

(٢) سدير بن حكيم بن صهيب الصيرفي، من أصحاب السجاد والباقر والصادق عليهم السلام، إمامي ممدوح، محبّ لأهل البيت عليهم السلام، وقد دعا له الإمام الصادق عليه السلام ولعبد السلام بن عبد الرحمن عندما كانا في السجن فخلّي سبيلهما، وقال عليه السلام: **إنَّ سدير عصيدة بكلّ لون**، يعنى أنه لا يخاف عليه من المخالفين.

أما روايته فهي طويلة نأخذ منها محلَّ الشاهد، وهو أنه عليه السلام قال لرجل: (**إنَّ لمحبّينا في السرّ والعلانية علامات يعرفون بها**. قال الرجل: وما تلك العلامات؟ قال عليه السلام: **تلك خلال أوّلها أنهم عرفوا التوحيد حقّ معرفته وأحكموا علم توحيده** ... قال سدير: يا ابن رسول الله إن رأيت أن تفسّر ما قلت؟ قال الصادق عليه السلام: **من زعم أنه يعرف الله بتوهّم القلوب فهو مشرك. ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقرَّ بالطعن، لأنَّ الاسم محدث. ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً. ومن زعم أنه يعبد المعنى بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب. ومن زعم أنه يعبد الصفة والموصوف فقد أبطل التوحيد؛ لأنَّ الصفة غير الموصوف. ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغَّر الكبير وما قدروا الله حقّ قدره**).

«انظر: تحف العقول عن آل الرسول، لابن شعبة الحرَّاني: ص٣٢٥ باب: كلامه عليه السلام في وصف المحبّة. منه (دام ظله).

لكان كلّ اسم منها إلهاً، ولكنَّ الله معنى يُدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره ...)، وإمّا أن يكون عين المسمّى، فهو عين الهوية الإلهية والذات الأحدية.

وأما الفقرات المُنتخبة، فهي:

* قوله عليه السلام: (**ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر**)، حيث يُعلّق العلامة المجلسي قائلاً: (**ومن عبد الاسم**، أي: الحروف أو المفهوم الوصفي له، **دون المعنى**، أي المعبر عنه بالاسم **فقد كفر**، لأنَّ الحروف والمفهوم غير الواجب الخالق للكلّ تعالى شأنه وإنما الاسم بلفظه ومفهومه تعبير عن المعنى المقصود، أن يعبّر عنه – أي: ذاته المتعالي – عن إحاطة العقول والأذهان والإدراكات)(١).

* قوله عليه السلام: (**من عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد الاثنين**)، فإنَّ الاسم اللفظي لَمَّا كان غير المعنى والمُسمَّى، فلو عبدهما معاً على نحو المجموع، أو عبد كلَّ واحد منهما فقد أشرك، حيث جعل الاسم مُشاركاً للمعنى في استحقاق العبادة، واتَّخذ إلهين اثنين، بل عبد آلهة كثيرة، نظراً لتعدّد الأسماء وتكثّرها، لذا قال عليه السلام: (**فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلهاً**)، وهذا خير شاهد على أنَّ المراد من الاسم ليس هو الاسم العيني، وإلا لما لزم من عبادته مع المُسمَّى إشكالية الشرك، لأنَّه ـ بحسب الفرض ـ عين المُسمَّى بوجه، كما تقدَّم.

* قوله عليه السلام: (**ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه**)، أي: الحقيقة الإلهية بإيقاع الأسماء عليه بمعانيها ومدلولاتها الكلّية، وهو المراد بقوله: «**بصفاته التي وصف بها نفسه**»، كما جاء ذلك في

---

(١) مرآة العقول: ج١، ص٣٠٣. ومنه يتّضح قوله عليه السلام في رواية سدير الآنفة الذكر: (**ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقرَّ بالطعن**)، لأنه طعن فيه تعالى بالحدوث؛ لِما تقدَّم في رواية سابقة بأنَّ هذه الأسماء والصفات خلقها لتكون وسيلة بينه وبين خلقه يتضرَّعون بها إليه ويعبدونه. منه (دام ظله).

أواخر آيات سورة الحشر[١]، إلى غير ذلك ممَّا وصف الله بها نفسه في كتابه العزيز، وبما جاء على لسان الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، و: (لا شكَّ أنها معانٍ مُختلفة ومفهومات مُتكثّرة، لكنها مع اختلافها وكثرتها ممَّا يصدق على ذات واحد أحد، ليس فيه شوب كثرة بوجه من الوجوه أصلاً، لأنه محض حقيقة الوجود الصرف الذي لا أتمّ منه، وهذه الصفات ليست ممَّا تقتضي بوجودها في شيءٍ كثرةً لا في الذات ولا في الجهات)[٢].

والحاصل: إنَّ عبادة المفهوم كفر، وعبادة المفهوم والمصداق معاً شرك، وعبادة المصداق بإشارة المفهوم إيمان حقّ.

الملاحظة الثالثة: يتبلور أمامنا درجة الخلط الواضح الذي وقع فيه البعض في فهمهم لكلمات العرفاء، حيث نسبوا إليهم أنهم أرادوا من الاسم في نصوص العينية بين الاسم والمُسمَّى خصوص الاسم اللفظي، ومن ثمَّ أشكلوا عليهم بأنَّ الاسم اللفظي حادث والذات المقدّسة قديمة، ومُحال أن يكون الحادث عين القديم، مع أنَّ العرفاء لم يفهموا من تلك النصوص الاسمَ اللفظي وإنما العيني، وهو الذي جعلوه موضوعاً لعلم العرفان النظري[٣].

قال صدر المُتألّهين: (الاسم في عرف المُحقّقين من أكابر العرفاء المُعتبرين عبارة عن الذات المأخوذة مع بعض الشؤون والاعتبارات والحيثيات، فإنَّ للحقّ تعالى شؤوناً ذاتية ومراتب غيبية يحصل له بحسب كلّ منها اسم أو

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾. الحشر: ٢٢-٢٤.

(٢) انظر: شرح أُصول الكافي، للشيرازي: ج٣، ص٧٢.

(٣) تقدَّم بيان المراد من العرفان النظري في الفصل الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب.

صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية ... وعلى هذا يكون الفرق بين الاسم والصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المُركَّب والبسيط، إذ الذات مُعتبرة في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفة)[١].

وقال ابن عربي: (والوجود الحقّ إنّما هو الله خاصّة من حيث ذاته و عينه، لا من حيث أسمائه، لأنّ أسماءه لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمّى، و المدلول الآخر ما يدلّ عليه ممّا ينفصل به الاسم عن هذا الاسم الأخير و يتميّز، فأين «الغفور» من «الظاهر»، و«الظاهر» من «الباطن»؟ وأين «الأوّل» من «الآخر»؟، فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الاسم الآخر، و بما هو غيره، فبما هو عينه هو الحق، و بما هو غيره هو الحقّ المتخيّل)[٢].

وبذلك يتّضح أنَّ النزاع الذي وقع في أوائل عصر العباسيين بين المدارس الكلامية في أنَّ الاسم ما هو؛ أ عين المُسمَّى أم غيره؟ - فذهب جماعة إلى العينية وآخرون إلى الغيرية، وجزم بعضهم: (بأنَّ الخوض في هذا البحث على جميع التقادير يجري مجرى العبث)[٣] - ناشئ من الخلط بين الأسماء وأسماء الأسماء، حيث توهّموا بأنَّ المراد من عينية الأسماء مع الذات هو عينية أسماء الأسماء معها، وعلى هذا تكون عبادة الاسم ودعوته هي عين عبادة المُسمَّى، ولذلك تصدَّى أئمة أهل البيت عليهم السلام للردّ على ذلك بما قدَّمناه، كما يتبيَّن أنَّ ما ذكره الشعراني في بعض تعليقاته غير تامّ[٤].

قال الميبدي في شرح الديوان المنسوب لأمير المؤمنين علي عليه السلام: (إنَّ لاسم الذات صفة مُعيّنة وتجلّياً خاصّاً، فالكلام في الاسم وهل أنه عين

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، لصدر الدين الشيرازي: ج٥، ص٣٨.

(٢) انظر: فصوص الحكم، لابن عربي: ص١٠٤، الفص اليُوسفي.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، للرازي: ج١، ص٩٥.

(٤) انظر: شرح أُصول الكافي، للمازندراني: ج٣، ص١٢٦، تعليقة رقم: (١).

المُسمَّى أو غيره كلام لفظي، كما يعتقده المُتكلّمون، ولكنَّ الحقّ أنه عينه من وجه، وغيره من وجه آخر)[١].

وقال الشيخ البهائي: (اعلم أن أرباب القلوب على أنَّ الاسم هو الذات مع صفة معيّنة وتجلٍّ خاصّ، وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر من أنه هو عين المسمّى أو غيره، وليس التشاجر في مجرّد اللفظ كما ظنّه المتكلّمون فسوّدوا قراطيسهم، وأفعموا كراديسهم بما لا يجدي بطائل، ولا يفوق العالم به على الجاهل)[٢].

جدير بالذكر أنَّ عدم الوقوف على الاصطلاح واللغة التي كُتب بها العلم يُعدّ أحد الأسباب الرئيسية في الفهم الخاطئ لكلمات هؤلاء الأعلام، ومن ثمّ التحامل عليهم، لاسيَّما في مثل مباني ومسائل العرفان النظري الذي كُتب لطائفة مُعيّنة، وبطريقة أقرب إلى الرمزية، فلا مجال للتمسّك بظواهر الكلمات في فهم مقاصدهم والحكم عليها.

قال العفيفي: (المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنّهم قوم لا يتكلّمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه النّاس من مسائل علم الظّاهر، وإنما يتكلّمون بلسان الرمز و الإشارة. إما ضنّاً بها يقولون على من ليسوا أهلاً له، و إما لأنَّ لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسّونه في أذواقهم ومواجدهم. أمّا ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقّونه وراثة عن النبي، و هذه الحقائق لا يستقلّ بفهمها عقل، و لا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث في فهم معاني الصوفية و مراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم

---

(١) نقلاً عن كتاب: «الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحسنى»: ص٦٦.

(٢) انظر: الكشكول، للشيخ البهائي: ج١، ص٣٧١.

حين يحلّلها أو يؤوّلها أو يحكم عليها، فكثيراً ما زلّت أقدام الباحثين في أساليب القوم فصرفوها إلى غير معانيها، أو حملوها ما لا تحتمل، أو أخذوها على ظاهرها حيث لا يراد ذلك الظّاهر.

و هذه المسألة تنبّه إليها القدماء و حذّروا من الوقوع فيها و نصحوا النّاس طلباً للسلامة و صوناً للصوفية من أن يتجنّى عليهم من ليس منهم، أن يكفّوا عن قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم)[1].

إذاً فللاسم إطلاقان لفظي وعيني، وإنَّ العيني ليس هو الذات المُقدَّسة بما هي على إطلاقها، وليس هو اللفظ أيضاً، وإنما هو الذات المُتحيِّثة والمُتعيّنة بصفة من الصفات أو بتجلٍّ من التجلّيات، وبهذا الاسم العيني والصفة العينية لا اللفظي تُعرف الذات، فالعلم بأحدهما علم بالآخر بلا انفكاك البتّة، وبقدر ما تعرفه عن الاسم العيني والصفة العينية تكون معرفتك بالله تعالى، فإن كانت معرفتك باللازم تحقيقية فعلمك بالملزوم كذلك، وإن كانت تحقّقية فتحقّقية، والأُولى طريقة الحكماء، والتالية طريقة العرفاء.

يقول الحكيم السبزواري: (يرجع منهج العرفاء الشامخين من كون ذاته ملزومة لأسمائه وكون أسمائه ملزومة للأعيان الثابتة، والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم، وبيانه على ما ذكره صدر المتألهين أن لوجوده تعالى أسماء وصفات هي لوازم ذاته، وليس المراد من الأسماء هاهنا ألفاظ العالم والقادر وغيرهما، وإنما هي أسماء الأسماء في اصطلاحهم، ولا أيضاً المراد بالصفات ما هي أعراض زائدة على الذات، بل المراد المفهومات الكلّية كمعاني الماهيات)[2].

جدير بالذكر أنَّ في النصوص الدينية - خصوصاً الروايات الواردة عن

---

(١) انظر: فصوص الحكم، تعليقات أبو العلاء العفيفي: ص١٥ (مقدّمة المُعلِّق).

(٢) انظر: شرح الأسماء الحسنى، لملا هادي السبزواري: ج١، ص١٥٢.

أهل البيت عليهم السلام- الاسم في كلا معنييه وفقاً لُمقتضى الحال وكيفية السؤال الُمتناسبين مع استعداد وفهم السائل، كما هي طريقة الأنبياء عليهم السلام، وهذا أمر لا ينبغي الإغفال عنه[1].

أسرار تعدد الأسماء

لم يقتصر القرآن والسنّة على اسم واحد، وإنما صرَّحا بتعدّد الأسماء الإلهية، من قبيل ما جاء في سورة الحشر، وهو قوله تعالى: **﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢-٢٤)**، مُضافاً إلى ما جاء في جملة من الروايات والأدعية، من قبيل ما جاء في دعاء كُميل: (**اللهمَّ إني أسألك ... بأسمائك التي ملأت أركان كلّ شيء**)، وفي دعاء السمات: (**أللهمّ إني أسألك باسمك الأعظم الأعظم الأعزّ الأجلّ الأكرم ...**)، حيث يدلّان على وجود أسماء أُخرى.

وأما عدد هذه الأسماء فقد اختلفت الروايات الواردة في المقام، فبعضها يُشير إلى أنَّ عددها هو تسعة وتسعون اسماً، كما هو المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (**لله تسعة وتسعون اسماً، من دعا بها استجاب له، ومن أحصاها دخل الجنّة**)[2].

---

(١) عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**ما كلَّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ**)، وعنه عليه السلام أنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إنا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم**). أُصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

(٢) توحيد الصدوق: ص٩. وورد هذا المعنى أيضاً في: صحيح البخاري: ج٣، ص١٨٥، و: صحيح مسلم: ج٨، ص٦٣.

وبعضها ذكرت أنها ثلاثمائة وستّون اسماً، كما تقدَّم في المروي عن الإمام الصادق عليه السلام[١]، وبعضها يُصرّح بأنَّ لله سبحانه أربعة آلاف اسم، كما هو المرويّ في العوالي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: (**إنَّ لله تعالى أربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلا الله، وألف لا يعلمها إلا الله والملائكة، وألف لا يعلمها إلا الله والملائكة والنبيّون، وأما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه، ثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة في الإنجيل، وثلاثمائة في الزبور، ومائة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة وواحد مكتوم، من أحصاها دخل الجنّة**)[٢].

ولا يخفى بأنَّ كلّ ذلك لا يدلّ على حصر الأسماء الإلهية بعدد مُعيّن، بل إنَّ ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَلله الأَسْمَاء الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾[٣] وأمثالها من الآيات[٤] بأنَّ كلَّ اسم أحسن في الوَجود فهو لله سبحانه، ولا يُشاركه فيه أحد[٥]، وهذا ما يُمكن إثباته من خلال الاتّكاء على الخلفية العقلية لمثل هذه الأبحاث؛ لعدم تناهي الذات بحيثياتها الكمالية وصفاتها غير المُتناهية لأنها عين الذات، فتعيّناتها – وهي الأسماء– غير مُتناهية أيضاً، وعليه فلا تتحدّد أسماؤه الحسنى بعدد.

نعم، قد يُدَّعى استفادة الحصر من الأحاديث الدالّة على أنها تسعة وتسعون اسماً، ولكن لا يبعُد أن يكون المراد منها هو: (الاسم النوعي الكلّي، بمعنى أن تكون هذه الأسماء أنموذجاً لسائر ما يُدعى به سبحانه ويُوصف من الأسماء، فاللازم اندراجها تحت اسم واحد من التسعة والتسعين اسماً، ويُؤيّد

---

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص١١٢، ح١. كتاب التوحيد، باب حدوث الأسماء.

(٢) عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي: ج٤، ص١٠٦، ح١٥٧.

(٣) انظر: الأعراف: ١٨٠. وأيضاً في: (الإسراء: ١١٠)، و: (طه: ٨)، و: (الحشر: ٢٤).

(٤) في: (الإسراء: ١١٠)، وفي: (طه: ٨)، وفي: (الحشر: ٢٤).

(٥) أي: لا يُشاركه في مقام الأحسنية من مرتبة الاسم، فكماله مطلق، وكمال غيره مُقيَّد.

ما ذكرناه ما ورد من الأسماء المأثورة أضعاف التسعة والتسعين)[1]، وهذا الاندراج إما بنكتة الحاكمية أو بنكتة مرجعية كلّ كمال إلى مرتبة كمالية أعلى، كما سيتّضح في تصوير العلاقة القائمة بين الأسماء الإلهية، ومنه يتبيَّن لنا وجوه أُخرى أكثر عمقاً في أسرار تعدّد الأسماء الإلهية.

أما بيان هذه الأسماء في القرآن الكريم - أيّاً كان عددها- فلم يرد منها إلا مائة وبضع وعشرون اسماً، وأما في الروايات والأدعية فقد ورد منها في دعاء المُجير مائة وسبعون اسماً، وفي دعاء الجوشن الكبير قرابة الألف اسم في مائة فصل، يشتمل كلّ فصل منها على عشرة أسماء.

العلاقة القائمة بين الأسماء الإلهية

وهنا يُمكن أن نطرح وجهين للعلاقة القائمة بين الأسماء الإلهية، هما:

الوجه الأوّل: أن تكون العلاقة أُفقية، بمعنى أنها جميعاً في عرض واحد، فلا يتقدَّم أحدها على الآخر، لا في أصل الكمال ولا في مرتبة منه.

الوجه الثاني: أنها محكومة لعلاقة التداخل، بأن يكون بعضها مُحيطاً بالبعض الآخر، حتى ننتهي إلى اسم جامع مُحيط بالجميع، فيستحقّ أن يكون الاسمَ الأعظم.

إنَّ التدبّر في مفاهيم الأسماء والصفات التي يتّصف بها الحقّ سبحانه من جهة، والتأمّل باختلاف الآثار الموجودة في عالمنا سعةً وضيقاً من جهة أُخرى، كلّ ذلك يُؤدّي بنا إلى القول بالوجه الثاني، فإنّ التعيّن بالصفة والتقيّد بها الذي هو قوام الاسم قد يكون جزئياً وقد يكون كلّياً، طبقاً لمقتضى الاصطلاح العرفاني، ويُعادله بالتعبير العرفي أنَّ التعيّن قد يكون واسعاً وقد يكون ضيّقاً، فقد تُؤخذ الذات مُتعيّنة بصفة جزئية، وقد تُؤخذ مُتعيّنة بصفة

---

(١) انظر: الكلمة العليا في الأسماء التوفيقية: ص٦٠.

أوسع، وهكذا حتى تنتهي إلى أخذها مُتعيّنة بكلّ الصفات.

فاسم: (اللطيف والخبير) جزئي بالقياس إلى اسم: (العليم)، واسم: (الرازق والمعطي) جزئي أيضاً بالقياس إلى اسم: (القادر)، ومن ثمّ ذكروا أنَّه توجد أسماء بمثابة الأُمّهات لبقية الأسماء، بمعنى أنها فوقها ومُحيطة بها وترجع تلك إليها، وهي في الأسماء الذاتية: (الحيّ، العالم، القادر)، بل مرجع العالم والقادر إلى الحيّ، فلا معنى للعلم والقدرة بدون الحياة، فيكون (الحيّ) اسماً كلياً مُحيطاً بكلّ الأسماء الذاتية، كما أنَّ اسم: (القيّوم) هو المرجعية العليا لجميع الأسماء الفعلية [1]، وبمقتضى هذه المرجعية التي تحكي الحاكمية الأسمائية تتحدّد المرتبة الكمالية لهذا الاسم؛ قال الطباطبائي: (فسيطرة الاسمين ﴿**الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ واقعة على جميع الأسماء الثبوتية غير الوحدة، قال تعالى: ﴿**اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾، الآية، فبالتوحيد في الآية يتمّ شمولها لجميع الأسماء الثبوتية)[2].

وهذا ما يُمهّد لنا عرض وبسط فكرة الاسم الأعظم وعلاقته بآية الكرسيّ، كما سيأتي.

ولا ريب بأنَّ الاسم الجامع لكلّ هذه الأُمهات الأسمائية بشقّيها هو الاسم الأعظم، وهو الذات لا من حيث هي هي لأنها لا اسم ولا رسم ولا نعت لها، ولا هي مُتحيِّثة بكمال معيَّن، وإنما الذات مُتحيِّثة بكلّ كمال.

قال صدر المُتألهين: (والاسم "الله" عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة

---

(١) ستأتينا في هذا الفصل تحت عنوان: (معنى الحيَاة والْقَيُّومية لله تعالى) مجموعة بيانات مهمّة في تصوير الحياة الإلهية تُوضّح من خلالها وجوه الحاكمية المطلقة لهذا الاسم العيني الذاتي، كما أنَّ هنالك بيانات أُخرى لاسم القيّوم وسعته الوجودية، فانتظر.

(٢) انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص٦٨ - ٦٩، «رسالة الأسماء».

لجميع الشؤون والاعتبارات للذات المُندرجة فيها جميع الأسماء والصفات... وهو بعينه جامع بين كلّ صفتين مُتقابلتين واسمين مُتقابلين...)[(١)].

وأما الرازي فيقول في خاصّية المعنى: (فهذه الخاصّية موجودة في لفظ «الله» غير موجودة في سائر الأسماء، وكما حصلت هذه الخاصّية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضاً بحسب المعنى، فإنك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة، وما وصفته بالقهر، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم، وما وصفته بالقدرة، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات؛ لأن الإله لا يكون إلهاً إلا إذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات، فثبت أن قولنا «الله» قد حصلت له هذه الخاصّية التي لم تحصل لسائر الأسماء.

وأما في خاصّية اللفظ فإنك إذا حذفت الألف من قولك: «الله» بقي الباقي على صورة «لله» وهو مختصّ به سبحانه، كما في قوله: ﴿**وَلله جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (**الفتح: ٤**)، ﴿**وَلله خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (**المنافقون: ٧**)، وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة «له» كما في قوله تعالى: ﴿**لَهُ مَقَالِيدُ السموات والأرض**﴾ (**الزمر: ٦٣**)، وقوله: ﴿**لَهُ الملك وَلَهُ الحمد**﴾ (**التغابن: ١**)، فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا: «هو» وهو أيضا يدلّ عليه سبحانه كما في قوله: ﴿**قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ**﴾ (**الإخلاص: ١**)، وقوله: ﴿**هُوَ الحيُّ لاَ إله إلاَّ هُوَ**﴾ (**غافر: ٦٥**)، والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع؛ فإنك تقول: «هما، هم» فلا تبقى الواو فيهما)[(٢)].

إنَّ هذه العلاقة الطولية الثابتة بين الأسماء الإلهية عقلية الثبوت نصّية الإثبات، حيث يُمكن استفادتها أيضاً ممَّا تقدَّم في كلمات الإمام الصادق عليه السلام:

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، للشيرازي: ج٥، ص٣٨.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب «التفسير الكبير»: ج١، ص١٣٧.

(فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون... وسخَّر سبحانه لكلّ اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرحمن، الرحيم).

ومن هنا استظهر البعض أنَّ كنه ذاته تعالى لما كان مستوراً عن عقول جميع الخلق فكذلك الاسم الدالّ عليه ينبغي أن يكون مستوراً عنهم، فالاسم الجامع هو الاسم الذي يدلّ على كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية، ولما كانت أسماؤه تعالى ترجع إلى أربعة، لأنها إما أن تدلّ على الذات أو الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التنزيهية أو صفات الأفعال، فجرى الاسم الجامع - الدالّ على كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية- إلى أربعة أسماء جامعة، واحد منها للذات فقط، وثلاثة منها تتعلّق بالأنواع الثلاثة من الصفات، فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه، و بها يتوسّلون إلى الذات وإلى الاسم المختصّ بها؛ إذ في التوحيد" بهذه الأسماء" و هو أظهر، ولما كانت تلك الأسماء الأربعة مطوية في الاسم الجامع على الإجمال لم يكن بينها تقدّم وتأخّر، فأوّلها: (الله)، الموضوع للذات والمستجمع للصفات الذاتية الكمالية، والثاني: (تبارك)، المُشير إلى معدن الفيوض ومنبع الخيرات التي لا تتناهى، وهو رئيس الصفات الفعلية من الخالقية والرازقية والمنعمية، والثالث: (سبحان أو تعالى)، الدالّان على تعاليه سبحانه عن مشابهة الممكنات وما يوجب نقصاً أو عجزاً، فيدخل فيهما جميع الصفات التنزيهية، ونظراً لوجود شعب أربع لكلّ واحد منها ترجع إليها فقد جُعل لكلّ منها أربعة أركان، هي بمنزلة الدعائم.

فأما: (الله) فدعائمه وجوب الوجود المعبّر عنه بالصمدية والقيومية، والعلم والقدرة والحياة، وإنما جعلت هذه الأربعة أركاناً لأن سائر الصفات الكمالية ترجع إليها كالسميع والبصير والخبير مثلاً، فإنها راجعة إلى العلم.

وأما: (تبارك) فدعائمه الإيجاد، والتربية في الدارين، والهداية في الدنيا،

والمجازاة في الآخرة.

وأما: (سبحان أو تعالى) فلكلّ منهما أربعة أركان لأنه إما تنزيه الذات عن مشابهة الممكنات، أو تنزيهه عن إدراك الحواسّ والأوهام والعقول.

ولعلَّ هذا هو أظهر الاحتمالات التي أوردها أقوام على وفق مذاهبهم المختلفة، وطرائقهم المتشتّتة[١].

ولكن قد يُقال: بأنَّ الاسم الدالّ على الذات من غير اعتبار صفةٍ لا يُسمَّى اسماً.

والجواب: هو أنَّ الأمر وإن كان كذلك في الاصطلاح العرفاني إلا أنه قد ورد في بعض الأدعية، كدعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة: (**وأسألك باسمك المخزون في خزائنك الذي استأثرت به في علم الغيب عندك، لم يظهر عليه أحد من خلقك، لا ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل ولا عبد مصطفى**).

نعم، تبقي إشكالية أُخرى عرضنا لها سابقاً، وهي: بناءً على هذا الفهم للرواية فإنه لا يُمكن حمل الخلق والجعل الوارد في صدرها على المعنى المتعارف، بقرينة أنه عُدّ اسم الخالق في ذيل الحديث من جملة الأسماء الفرعية، وإنما إطلاق الخلق والإيجاد والجعل بالقياس إلى الأسماء والصفات الحقيقية، كما وقع في هذا الحديث وفي غيره من الأحاديث من باب التوسّع والاضطرار، وإلا فإن لم يتم هذا - لأنه تكلّف لا يُمكن المساعدة عليه- فلابدَّ من حمل الاسم على اصطلاح ثالث تأتي الإشارة إليه لاحقاً.

أفق التعدد

ثمّ إنه قد يُتساءل عن أُفق التعدّد وما يترتّب عليه من نمط العلاقة، وأنه المفهوم أم الخارج؟

---

(١) انظر: مرآة العقول: ج٢، ص٢٦. والاستظهار يعود للعلامة المجلسي نفسه.

والجواب هو أنه قد ثبت أنَّ الذات المقدَّسة على مستوى الواقع والخارج العيني وجود بسيط بتمام معنى الكلمة، فلم يبق وجه للقول بتعدّد الاسم في الخارج، ومن ثم ينحصر التعدّد في مستويين، هما:

١. في أُفق الذهن وعلى مستوى المفهوم[1].

٢. في أُفق الآثار والآيات، كما سيأتي[2].

---

(١) ولك أن تسأل: **أولاً**: (إنَّ المعادل الفلسفي لهذا البحث حينئذٍ ما أُثير في الفلسفة في بحث الصفات وتصوير الأُصول والفروع فيها ورجوع بعضها إلى الآخر؟). **والجواب**: نعم.
وثانياً: (عند التدقيق فيما تقدّم نجد أن ظاهرة التعدّد والعلاقة الطولية على مستوى المفهوم، إنما كانت بين الصفات أوّلاً وبالذات وانسحبت إلى الأسماء ثانياً وبالعرض؟).
والجواب: أيضاً نعم. منه (دام ظله).

(٢) ولك أن تسأل: (بأنه قد يُستفاد من بعض كلمات الأعلام بأنَّ التعدّد حقيقي لا اعتباري، وأنه في نفسه لا بلحاظ مُتعلَّقه من الآثار؟).
والجواب: بأنَّ الأمر كذلك، فكلمات الطباطبائي ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تُشعر بذلك، حيث يقول: (من هنا يظهر أنَّ ما بين نفس الأسماء سعة وضيقاً، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا. فمنها خاصّة ومنها عامّة، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها، وتكشف عن كيفيه النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها. فالعلم اسم خاصّ بالنسبة إلى الحيّ وعامّ بالنسبة إلى السميع البصير الشهيد اللطيف الخبير، والرازق خاص بالنسبة إلى الرحمان، وعام بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي. وعلى هذا القياس). «الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٤».
ويقول في رسائله التوحيدية في ذيل حديث الإمام الصادق عليه السلام المُتقدِّم: (وهو من غرر الأحاديث، يشتمل – على وجازته – على كيفية حقيقة الأسماء، وقيام حقائق بعضها ببعض بالظهور والبطون... وعلى أنَّ هذا الترتّب والتنزّل أمر حقيقي، وليس بالاعتبار اللغوي الأدبي فحسب، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنَّ الله خلق اسماً» يُريد به التعيُّن والتنزُّل الأوّل عن الإطلاق الذاتي الذي ينمحي هنالك كلّ اسم ورسم وعين=

قال الشعراني: (فتحصّل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة، وتتكثّر الأسماء بتكثّر الصفات، وليس تكثّر الصفات والأسماء تكثّراً حقيقياً لأنَّ صفاته تعالى عين ذاته بل تكثّرها تكثّر اعتباري)[١].

فتحصَّل أنَّ: (للأسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصّة لا يدخل تحتها اسم آخر ثم تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحته شتات الحقائق برمّتها، وهو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم. ومن المعلوم أنه كلّما كان الاسم أعمّ كانت آثاره في العالم أوسع، والبركات النازلة منه أكبر وأتمّ؛ لما أنَّ الآثار للأسماء، كما عرفت. فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر، ويخضع له كلّ أمر)[٢].

=وأثر، وهو المورد الوحيد الذي وجدنا فيه إطلاق لفظ الخلق في مرحلة الأسماء، والمراد به ما عرفت، ويشهد به عدّ اسم الخالق من الأسماء الفرعية). «انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص٧١-٧٢، رسالة الأسماء».

نقول: من الواضح من هذا الحديث أنَّ الاسم حادث مخلوق، بيد أنه ليس على حدّ الخلق لأنَّ اسم الخالق مُتفرّع عنه. نعم، إننا لم نتوفّر فعلاً على تصوّر لهذا الكلام، وعلى أساس القوانين العقلية التي بأيدينا يُمكن أن نقول إن هذا التعدّد الذي أشار إليه الطباطبائي يريد به التعدد على مستوى الواقع النفس الأمري، لا بحسب الوجود الخارجي، لأنَّ الحقّ تعالى في الخارج بسيط بكلّ معاني البساطة. نعم، يُمكن وضع تصوّر لكلماتهم، وهو: أنَّ هذه المقامات «أحدية، واحِدية، أعيان ثابتة...» مقامات دون الذات، إلا أنها ليست حادثة مخلوقة. منه (دام ظله).

(١) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٣، ص٢٨٦، تعليقة رقم: (١).

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٤.

جدير بالذكر أنَّ واحدة من قوانين الاسم العيني هو أنه يطلب أثراً لـه في عالم الإمكان يتجلَّى به، ولا يُستثنى من ذلك حتى الاسم الأعظم[1]، ومن ثـمّ نفهم ما ورد في بعض الروايات من أنه لو لم يعص الخلق لَخَلَقَ خلقاً يعـصون ليغفر لهم.

من هنا ينبغي التعرُّض إلى وجه العلاقة بين عالم الإمكان - الْمُتـصوَّر فيـه آثار الأسماء- والأسماء الإلهية.

علاقة عالم الإمكان بالأسماء الإلهية

من الحقائق التي أشارت إليها بعض النصوص الشرعية: أنَّ كلّ اسم من الأسماء الإلهية يطلب أثراً في عالم الإمكان، يتجلَّى من خلاله الحقَّ، ولا يُستثنى من ذلك حتى الاسم الأعظم، ولما كانت الأسـماء الإلهيـة غـير مُتناهيـة، كـما تقدَّم، فإنه لا يُمكـن أن يـتلخَّص عـالم الإمكـان بموجـود واحـد، ولا بنـوع واحد، ولا بعدد مُعيّن، قال تعالى: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْـرُ مِـدَاداً لِّكَلِـمَاتِ رَبِّي لَنَفِـدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَـوْ جِئْنَـا بِمِثْلِـهِ مَـدَداً**﴾ (**الكهـف: ١٠٩**)، وقـال تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّـا**

---

(١) **إن قيل**: (بأنَّ هذه المطلوبية دليلها النصّي هـو الحـديث القـدسي: (**فأحببـت أن أعـرف**)، ودليلها العقلي هو أنَّ حبَّ الذات يقتضي حبّ الآثار؟).

فالجواب: نعم، ومن الْمُمكن استفادة ذلك أيضاً من حديث الإمام الصادق عليـه الـسلام الآنف الذكر: (**ثم خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها..**).

وفي ذلك يقول الشعراني: (علم ممَّا سبق أن كلّ فعل من أفعال الله تعالى مظهر لاسـم مـن أسمائه، وهذا تصريح به، ولما كان المظهر بوجه متّحداً مع الظـاهر صـحَّ إطـلاق أحـدهما على الآخر). انظر: شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٣، ص٢٩٠.

نعم، إنما يتمّ هذا البيان فيما لو قبلنا أنَّ المراد من الاسم ليس ما اصطلح عليه سابقاً، وإنـما المعني به هو اصطلاح آخر ربما تأتي الإشارة له فيما بعد. منه (دام ظله).

نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧).

ولا ريب أنَّ كلَّ عالم الإمكان ينتهي إلى الذات المُقدَّسة، وهو محلّ وفاق الجميع، وإن اختلفوا بين مُنكر لفكرة الواسطة وبين من يقبلها علّةً مُؤثّرة غير أنها مُسخَّرة، وبين من يقبلها ولكن لا على نحو العلّية، وذلك لانحصار العلّية بالله تعالى، فيُفسِّر الواسطة بشرطية قابلية القابل، وبين من يقبل أنَّ حقيقة الخلق وجود، ومن يحصر الوجود به تعالى فيُفسِّر الخلق بأنه مظهر.

ولكن إذا ضممنا إلى فكرة الخلق - أيّاً كانت حقيقته- قانونَ السنخية[1]

---

(١) ولتتميم الفائدة هنا ينبغي بيان المراد من السنخية تصوّراً، وبيان الدليل عليها تصديقاً. فاعلم أنَّ من أهمّ القوانين التي تتفرَّع على قانون العلّية العامّ هو قانون السنخية بين العلّة والمعلول، ومراد الحكماء من ذلك هو: (أنَّ العلل الخاصّة تنتج معلولات خاصّة، وليس كلّ علّة يُمكن أن تنتج أيَّ معلول، بل هنالك خصوصيات في العلل والمعلولات التي ينتج بعضها من بعض). انظر: أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي: ج٢، ص٢٣٣.

وببيان آخر ينسجم مع مباني مدرسة الحكمة المُتعالية القائمة على أصالة الوجود وتشكيكه: إنه يعني وجود رابطة ذاتية يصير بها وجود الفعل، كأنه مرتبة نازلة من وجود فاعله ووجود الفاعل كأنه مرتبة عالية من وجود فعله.

وأما الدليل الذي اعتمدوه في ذلك، فهو: إنه لو لم يكن بين الفعل المعلول وعلّته الفاعلة له مناسبة ذاتية وخصوصية واقعية بها يختصّ أحدهما بالآخر، كانت نسبة الفاعل إلى فعله كنسبته إلى غيره كما كانت نسبة الفعل إلى فاعله كنسبته إلى غيره، فلم يكن لاستناد صدور الفعل إلى فاعله معنى، ونظير البرهان يجري في المعلول بالنسبة إلى سائر العلل ويثبت الرابطة بينه وبينها، غير أنَّ العلّة الفاعلة لما كانت هي المقتضية لوجود المعلول ومعطي الشيء غير فاقده، كانت العلّة الفاعلة واجدة لكمال وجود المعلول، والمعلول ممثّلاً لوجودها في مرتبة نازلة.

وهذا المعنى يُمكن استفادته من التدبّر في الآيات القرآنية أيضاً، فإنَّ التدبّر فيه لا يدع ريباً =

نصل إلى هذه النتيجة المهمّة، وهي: إنَّ كلَّ مخلوق هو مُسانخ لاسم أو أكثر من الأسماء الإلهية، كلّي أو جزئي، فيكون آية وعلامة على ذلك الاسم، و: (لذلك قالوا: كلّ شيء مظهر لاسم من أسماء الباري لأنه تعالى خلقه بذلك

=في أن القرآن الكريم يعدّ الأشياء على اختلاف وجوهها وتشتّت أنواعها آيات له تعالى دالّة على أسمائه وصفاته. فما من شيء إلا وهو آية في وجوده وفي أيّ جهة مفروضة في وجوده له تعالى مشيرة إلى ساحة عظمته وكبريائه، والآية وهي العلامة الدالّة من حيث إنها آية، وجودها مرآتي؛ فإنَّ في ذي الآية الذي هو مدلولها غير مستقلّة دونه؛ إذ لو استقلّت في وجوده أو في جهة من جهات وجوده لم تكن من تلك الجهة مشيرة إليه دالّة عليه آية له، وهذا خلف. فإنَّ الأشياء بما هي مخلوقة له تعالى أفعاله، وهي تحاكي بوجودها وصفات وجودها وجوده سبحانه وكرائم صفاته، وهو المراد بمسانخة الفعل لفاعله لا أن الفعل واجد لهوية الفاعل مماثل لحقيقة ذاته، فإن الضرورة تدفعه. انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص١٩٤.

وبما ذكرناه يتّضح التأمّل فيما أورده بعض الأعلام المعاصرين، حيث يقول بأنَّ: (المعروف بين جمع من الفلاسفة لزوم السنخية بين العلّة والمعلول، فالمُباين من كلّ جهة لا يُمكن أن يصير علّة للمُباين كذلك، كما أنَّ المُباين من كلّ جهة لا يصدر من المُباين كذلك، وبنوا عليه مباحث فلسفية وعرفانية، ولكن ظاهر قوله تعالى: ﴿**ربّ العالمين**﴾، وغيره من الآيات المباركة ـ الكثيرة التي يأتي بيانها ـ ينفي ذلك، فإنَّ موجد العوالم ومُربِّيها لا سنخية بينه وبينها، إذ لا سنخية بين الممكن بالذات والفقير المحض وبين الواجب بالذات والغني المطلق كذلك). انظر: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري: ج١، ص٧٢.

فإنه لو انتفت السنخية بينه تعالى وبين خلقه لزم – حتى مع الإيمان بقانون العلّية العامّ الدالّ على عدم وقوع حادثة بلا سبب– جواز صدور أيّ شيء من أيِّ شيء، وفي هذه الحالة سوف لا يظهر لنا العالم بصورة نظام معيّن، وإن لم يظهر لنا بصورة موجودات منفصلة ومنفردة، مضافاً إلى ما تقدَّم من أنه لا يُمكن الاستدلال بهذه الموجودات على إثبات كرائم صفاته سبحانه. منه (دام ظله).

الاسم)[١]، كما أنه وبنفس القانون يكون حاملاً للأثر الذي للاسم، فأثر الاسم القادر يحمل القدرة، غير أنها للاسم القادر بالذات وللمظهر بالإذن[٢].

وبتفصيل أكثر: إنَّ الخلق على مستوى كان التامّة هو مظهر وآية ذيه، فهو تجلٍّ لكمون الاسم العيني ومُعبّر عنه، وهو على مستوى كان الناقصة يكون أثراً للاسم، فالروح ـ حسب فهمنا للنصوص ـ آية الاسم المُحيي، والحياة أثرها، كما أنَّ ملك الموت آية لاسم المُميت، والإماتة التي تصدر عنه أثره، والرسل في قوله تعالى: ﴿...**حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ**﴾ (**الأنعام: ٦١**)، آية الآية ومظهر المظهر، وأنَّ توفّيهم وقبضهم للروح أثرهم، وعليه فالمظهر والآية هما نموذج ذلك الاسم في عالم الإمكان، والأثر هو الذي يصدر منه بإذن الاسم.

نعم، إنَّه ليس شرطاً في الأثر أن يصدر من الآية، فربما يصدر مباشرة عن الاسم العيني مُتجاوزاً في ذلك نظام الوسائط التي اقتضته حكمته تعالى، بيد أنَّه اقتضت إلى جانب ذلك بقاء الارتباط المباشر بين العبد وربّه، كما جاء في النصوص من أنه تعالى يغفر لعبده يوم القيامة من ذنوبه التي لم يطَّلع عليها

---

(١) الكلمة للشعراني، انظر: شرح أصول الكافي: ج٣، ص٢٨٧، تعليقة رقم: (٢).

(٢) يبدو أنه لا يوجد معادل فلسفي لفكرة الأسماء مع قبول الفلسفة لفكرة الصفات والسنخية، إلا أنها غاية ما استفادت من ذلك تصوير الواسطة وقاعدة الواحد، وأما مظهرية المخلوق ودلالته وحكايته وآيتيّته فلا وجود لها إلا في فلسفة صدر المُتألهين وبنحو كلّي، وأما التفاصيل فلا وجود لها؟

وبعبارة أُخرى: إننا لو لم نقبل التفسير المفرط للوحدة الشخصية – التي تجعل المخلوق أمراً عدمياً– يُمكن تخريج بحث الأسماء على أساس فلسفة الشيرازي التي تفترض أنَّ المعلول معنى حرفي، وبذا يتمّ فهم النصوص الكثيرة التي تحدَّثت عن الأسماء؟ والجواب: نعم. منه (دام ظله).

أحد، ولعلّ الدعاء المُستجاب يعتمد فكرة حرق الوسائط في قوس الـصعود(١)، ومن الضروري جداً التمييز بين فكرة الواسطة في الفيض والتجلّي، فقد يكون ما خلق تجلّياً للاسم الأعظم دون أن تكون واسطة فيضه الحصرية هي الاسم الأعظم، فقد تكون طرفاً فاعلاً مُباشرياً في ذلك وقد لا تكون، كما سيأتي(٢).

فتحصَّل لنا أنَّ كلَّ اسم عيني صالح(٣) لا بدَّ أن يكون له مُسانخ في عـالم

---

(١) لعلّ النكتة في تسمية القوس – النزولي والصعودي- بـذلك هـو أنّ هنالـك عمليـة بـدء وعملية عود، والبدء هو النزول والصدور من الـصادر الأوّل، والعـود هـو الرجـوع إلى الصادر الأوّل، فهو مركز وقطب عالم الإمكان. ولكـي يـصبح تـصوير البـدء مـن نقطـة والعود إليها مُمكناً مثِّل لكلّ منهما بنصف دائرة، وكلّ نصف هو على شاكلة القوس لكـي يصطفّ القوسان فيكوّنا دائرة، ويكون العود – صعوداً- إلى المبدأ الـصدوري والنـزولي متعقّلاً، وهذا بخلاف ما لو عُبّر عن النزول والصعود بخطّ النزول وخطّ الـصعود فإنّـه لا يمكن تعقّل العود «الصعود» والوصول إلى نفس نقطة المبدأ والنزول، لأنّ كلّ خطـين إمّا أن يكونا متعاكسين أو متـوازيين أو متقـاطعين، وفي كـلّ الأحـوال سـوف يـستحيل الالتقاء والعود إلى نفس نقطة المبدأ. أمّا الأوّل والثاني فواضـحان، وأمّـا الأخـير فهـو لا يمثّل ما نحن فيه فضلاً عن كون انطلاقهما من نقطة التقـاطع يمنـع التقاءهمـا، فيعـودان متعاكسين. فلا خصوصية للتعبير بالقوسين سوى أنّهما يقرّبان هذا المعنى.

وفي ذلك يقول صدر المتألّهين: (وقد شبّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلـسلتين النزوليـة والصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأنّ الحركة الثانية انعطافية غير مـارّة عـلى الأولى). «انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٩، ص٣٢١».

واعلم بأنّ أصل النزول والصعود الحقيقيين لا يمتّان بصلة إلى عالم المـادّة والحـسّ، وإنّـما هي ظهورات عديدة تبـدأ وتنتهـي عنـد الـصادر الأوّل وعـلى نحـو الـتجلّي، ولمراجعـة تفصيلات أكثر، انظر: كتاب: (من الخلق إلى الحـق)، للعلامـة كـمال الحيـدري: ص٤١، المقدّمة الثانية: «قوسا الوجود النزول والصعود».

(٢) في الموضوعة اللاحقة: (تداعيات العلاقة المتبادلة بين الخلق والأسماء الإلهية). فانتظر.

(٣) إنما اخترنا التعبير بكلمة: (صالح) لأنه قد تكون بعض الأسماء مُستأثرة، ومن ثم لا يكـون لها ما يُسانخها في عالم الخلقة، وبتعبير العرفان: لا يكون لها مظهر في عالمنا، وهذا صحيح.

الإمكان، ويكون هنالك خلق مُسانخ له ومُمثّل عنه، وأما الأثر فلكلّ اسم أثر، غير أنَّ بعضها معروف لنا والآخر مجهول، وبذلك: (تبيّن أنا ننتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود. فآثار الجمال والجلال في هذا العالم هي التي تربطنا بأسماء جماله وجلاله من حياة وعلم وقدرة وعزّة وعظمة وكبرياء، ثم الأسماء تنسبنا إلى الذات المتعالية التي تعتمد عليها قاطبة أجزاء العالم في استقلالها)(١).

وعليه فالذات المُتحيِّثة بحيثية مُعيَّنة يصدر منها أثر، وهي بحيثية أُخرى يصدر منها أثر آخر يُناسبها ويُشاكلها، ومن ثمَّ يتمّ التوفيق بين كلّية كلّ اسم يطلب أثراً في عالم الإمكان وبين الأسماء المُستأثرة، حيث قد يتوهّم التهافت بينهما، لأنَّ الاستئثار ينتج موجبة جزئية وإنَّ بعض الأسماء لا جميعها يطلب أثراً، فالتوفيق بين ذلك يكمن في كون الكلّية مرتبطة بمفاد كان الناقصة، والاستئثار مرتبط بمفاد كان التامّة، أي: إنَّ الاسم المُستأثر لا مظهر ولا آية له في عالم الإمكان، ولكنه له أثر فيه، وبذلك نمسك بمفاتيح فهم قوله تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ (**الأنبياء: ٢٣**)، وفي ذلك يقول الطباطبائي: (وهذا الذي بيَّنه هو مقتضى أسمائه تعالى فيما علمنا بتعليمه منها لكن من وراء ذلك أنه تعالى هو المالك على الإطلاق، له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، قال تعالى: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾، وهذا المعنى بعينه اسم من أسمائه تعالى مجهول الكنه لا طريق إلى تعلّق العلم به لأحد من خلقه، فإنَّ كلّ ما نعلمه من أسمائه فهو ممَّا يحكيه مفهوم من المفاهيم ثم نشخّص بنسبته آثاره في الوجود، وأما الآثار التي لا طريق إلى تشخيصها في الوجود فهي لا محالة آثار لاسم لا طريق إلى الحصول على معناه. وإن شئت فقل: إنه اسم لا يصطاد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٣.

بمفهوم، وإنما يشير إليه صفة ملكه المطلق نوعاً من الإشارة)[١].

ولعلّه من خلال ذلك نقف على أهمّية البداء في الفكر الديني، وأنه: (**ما عظّم الله بمثل البداء**)[٢]، والتأرجح بين الرجاء والخوف الذي يُمثّل أساس العلاقة مع الله سبحانه، ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى التجلّي الأعظم، ولذا ورد أنه عليه السلام كان يدعو بهذه الكلمات: (**ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً ...**)[٣].

تداعيات العلاقة المتبادلة بين الخلق والأسماء الإلهية

أوّلاً: أن نقبل بظاهرة التفاوت بين الخلق على غرار التفاوت بين الأسماء، ويترتّب على ذلك القبول بفكرة الإنسان الكامل وضرورة وجوده في كلّ زمان، بموازاة الاسم الأعظم في عالمنا، فيكون تجلّياً له، وهو المُشار إليه في دعاء ليلة المبعث: (**أللهمّ إني أسألك بالتجلّي الأعظم**)، فمن هذه الزاوية ومن زاوية أُخرى يكون حاملاً لخصوصيته، وهي الإحاطة[٤] بما دونه وبنحو التأثير والقيومية.

بعبارة أُخرى أكثر وضوحاً: إنَّ التفاوت بين الأسماء الإلهية كاشف عن سراية هذا التفاوت إلى آثار الأسماء، أي: التفاوت في الخلق، وحيث إنَّ لكلّ اسم أثره، ومن ذلك الاسم الأعظم، فإنَّ أثره هو الإنسان الكامل، وبذلك يثبت وجود الإنسان الكامل في كلّ عصر ومصر بالضرورة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص٢٥٥.

(٢) الأُصول من الكافي: ج١، ص١٤٦، ح١.

(٣) المصدر السابق: ج٢، ص٥٢٤، ح١٠.

(٤) سيُوقفنا السيد الأُستاذ على مطالب دقيقة وعميقة في موضوعة الإحاطة في هذا الفصل، فانتظر.

قال صدر المُتألهين: فما من العالم شيء إلا وهو أثر اسم أو أسماء كثيرة باعتبار بساطته وتركيبه، وشرفه وخسّته، ففي الموجودات كلّما كان أعلى رتبة وأقوى وجوداً فهو أكثر جمعاً للمعاني وأشدّ وحدة، لأنه تحت اسم هو أكثر حيطة لغيره من الأسماء، وكلما كان أدنى رتبة وأضعف وجوداً فهو أقلّ جمعية للمعاني وأضعف وحدة وأكثر قبولاً للتفرقة، لأنه تحت اسم يُناسبه.

وعلى ذلك فكما أنَّ من الأسماء ما هو كالجنس لطائفة منها، كالمدرك للعليم والسميع والبصير والحكيم والخبير، وما هو كالنوع كأحد هذه الخمسة، وما هو كالعرض اللازم لبعض كالقادر للحيّ، أو العرض غير اللازم كالغافر للقدير... وغير ذلك من الأقسام، فمظاهرها ومربوباتها كذلك حذو القذة بالقذة.

وكما أنَّ الاسم الجامع وإمام الأئمة هو الاسم: (الله) المُتضمّن لجميع الأسماء تضمّن المحدود للحدّ، حتى إنَّ الأسماء المُفصّلة الإلهية كلّها شرح لذلك الاسم الجامع، فكذلك خليفة الله في الأرض والسماء مُختصر جامع لمدلولات الأسماء وكلمة جامعة لمعانيها، والعالم كلّه تفصيل ذاته بصورها القائمة بالنَّفَس الرحماني والفيض الانبساطي بحسب مراتبه ومنازله[1].

من هنا ننفتح على خلفية الواسطة في الفيض أو الدور الوجودي، بيد أننا

---

(١) انظر: شرح أُصول الكافي: ج٣، ص٢٤٥ – ٢٤٨. بتصرّف منه (دام ظله).

جدير بالذكر: أنَّ مطلع العبارة في صفحة: « ٢٤٨ » ثم يعود السيد الأُستاذ بالعبارة لينتهي بالصفحة: «٢٤٥»، وكأنَّ ما قام به السيد الأُستاذ عملية تنظيمية للعبارة، وهنالك الكثير من الموارد المُستلّة والتي تُختم بعبارة «بتصرّف منه» هي من هذا القبيل، فهو ليس نقلاً صورياً بحركاته وسكناته، وإنما هي عملية معقَّدة تكشف عن قوّة الفَهم وقوّة ملكة الربط بين الأفكار.

سنُرجئ الحديث عنه إلى حينٍ[١]، لننفتح على لون جديد من المعارف التي لم يُؤمّنها لنا المنهج الفلسفي فضلاً عن المنهج الكلامي.

ثانياً: تتبلور أمامنا سلسلة من النصوص، من قبيل ما ورد في ذيل قوله تعالى: **﴿وَللهِ الأَسْمَاء الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾**، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (**نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا**)[٢].

وبهذا يُمكن أن ننفتح على إطلاق الاسم على وجوداتهم المُقدّسة، فلعلَّ الوجه في ذلك أنه لمَّا كان المظهر بوجهٍ مُتّحداً مع الظاهر - لأنه بحسب الفرض يُمثّل المرتبة النازلة، كما تقدَّم- صحَّ إطلاق أحدهما على الآخر.

ثالثاً: إنَّ من الضروري التمييز بين فكرة الوساطة في الفيض والتجلّي، فقد يكون الخلق تجلِّياً ومظهراً وآيةً وحاكياً عن الاسم الأعظم ـ بحسب

---

(١) لعلّك تسأل عن النصوص المؤيّدة لهذه الحقيقة التي انتهينا إليها، والجواب هو أنَّ هنالك نصوصاً كثيرة، منها: قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**إنَّ الأرض لا تخلو من أن يكون فيها حجّة عالم، إنَّ الأرض لا يصلحها إلا ذلك، ولا يصلح الناس إلا ذلك**)، ومنها: قول الإمام محمد الباقر عليه السلام لما سئل عن علّة احتياج الناس إلى النبي والإمام، فقال: (**لبقاء العالم على صلاحه**)، ومنها: قول الإمام زين العابدين عليه السلام: (**نحن أئمة المسلمين، وحجج الله على العالمين، وسادة المؤمنين، وقادة الغرّ المحجلين، وموالي المؤمنين، ونحن أمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء، ونحن الذين بنا يمسك الله السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبنا يمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا ينزل الغيث وتنشر الرحمة، وتخرج بركات الأرض، ولولا ما في الأرض منّا لساخت بأهلها** - ثم قال عليه السلام:- **ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجّة الله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور، ولا تخلو إلى أن تقوم الساعة من حجّة الله فيها، ولولا ذلك لم يعبد الله**). بحار الأنوار: ج٢٣، ص٥، الحديث ١٠، باب: الاضطرار إلى الحجّة. منه (دام ظله).

(٢) الأُصول من الكافي: ج١، ص١٤٣، ح ٤، كتاب التوحيد باب: (النوادر).

اصطلاحه الأخير ـ في نشأتنا، كما نعتقده نحن في وجود النبي الخاتم صلى الله عليه وآله، من دون أن يعني ذلك أنَّ وساطة فيضه الحصرية في هذه النشأة هي الاسم الأعظم، وبذلك تبقى للملائكة المقرَّبين ـ أو ما تُسمَّى فلسفياً بالعقول العالية ـ مع قبول وساطتها وفقاً لقوله تعالى: ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾ (**الأعراف: ١٨٠**)، واسطة للتجلّي الأعظم في هذا المورد وغيره من التجلّيات، كما يبقى للاسم الأعظم العيني والصادر الأوّل واسطة فيض بالنسبة لغير التجلّي الأعظم.

وبذا يرتفع التنافي بين أن يكون أمين الوحي واسطة لنزول القرآن على قلب الخاتم صلى الله عليه وآله في هذه النشأة، كما هو المُستفاد من قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾ (**الشعراء: ١٩٣-١٩٤**)، وبين أن يكون هو صلى الله عليه وآله الصادر الأوّل والتجلّي الأتمّ للاسم الأعظم بالاصطلاح الأخير، فهو صلى الله عليه وآله واسطة فيض لكلّ ما عداه في عالم الإمكان.

وروي في ذلك عن أبي ذر الغفاري عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في وصف المعراج أنه قال: (**قلت: يا ملائكة ربّي هل تعرفونا حقّ معرفتنا؟ فقالوا: يا نبيّ الله! وكيف لا نعرفكم وأنتم أوّل ما خلق الله ... فما نزل من الله فإليكم وما صعد إلى الله فمن عندكم**)[(١)].

وعن جابر بن عبد الله الأنصاري أنه قال: (قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير**)[(٢)].

---

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٨، ح ٨.

(٢) المصدر السابق: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣.

رابعاً: إنَّ العلاقة بين الخلق والأسماء لا تقف عند أصل الخلق، وإنما تستمرّ باستمرار وجوده، وبعبارة أُخرى: إنَّ العلاقة المذكورة ليست خاصّة بالكمال الأوّلي للخلق ومفاد كان التامّة، وإنما تمتدّ للكمالات الثانوية ومفاد كان الناقصة أيضاً، ويترتّب على ذلك أنَّ التكامل المنوط بالسعي والحركة عن اختيار، ولو على مستوى الدعاء الذي عادة لا يكون إلا عن وعي وقصد، يكون المقصود هو الاسم المناسب له، لأنه هو الذي يقوم بدور التأثير في الكمال المطلوب.

وعندما نُفتّش في لا وعي العموم ونُراقب تعبيراتهم العفوية مع الله تعالى نلحظ بقوّةٍ انسجامها الكامل مع هذه الحقيقة، فالمريض لا يدعو ربه باسم: (المُميت)، وإنما يدعوه باسم: (الشافي والمُعافي)، والفقير لا يدعوه باسم: (القابض)، وإنما يدعوه باسم: (المُعطي والرازق والكريم...)، والضالّ إنما يدعوه باسم: (الهادي) لا باسم: (المُضلّ)، وهكذا.

مع أنَّ المُحيي والمميت، والباسط والقابض، والهادي والمُضلّ - وبقية الأسماء الإلهية المُتقابلة في المفهوم والأثر- كلّها على حدّ سواء على مستوى الذات، بل حتى في الاسم الواحد قد يختلف القصد، فالتاجر - مثلاً- يدعو ربَّه باسم: (الرازق)، وهو يقصد الرزق المادّي، فيرتبط بالله تعالى من حيث إنه مُعطي المال، في حين إنَّ العالم يدعو ربّه باسم: (الرازق) أيضاً، ولكن لحاجته إلى العلم، فيرتبط بالذات من حيث هي مُتحيِّثة بعطاء العلم.

من هنا يتّضح أيضاً أنَّ استنجاد المريض والجائع بكلمة عامّة، مثل: (يا الله) إنما تعني بالتحليل والواقع الذي عليه قصد الداعي إلى: (يا شافي، يا مُطعم)، وما شابه ذلك، لأنَّ كلاً منهما يستنجد بالذات من الحيثية التي يحتاجها، وتكون مصدراً لرفع نقصه وأداء حاجته.

فيتبلور لنا ممَّا تقدَّم أنَّ الارتباط والدعاء والاستغاثة لا تتحقّق حقيقة

بالاسم اللفظي، لأنَّ الذي يُعطي أو يمنع هو الاسم الخارجي، ونظير هذا ما نُشاهده في العطشان، فإنه لا يرتفع عطشه ولو كرّر قوله: (شربت الماء) ألف مرّة، كما لا يتحقّق ذلك بالوجود الذهني للماء أيضاً، حتى وإن تصوَّرَه بجميع خواصّه[1]، وإنما يتحقّق الرواء ورفع العطش بشرب الماء الخارجي لا غير.

من هنا: (يظهر أنَّ جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أي: أن الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته، فالعلم والقدرة والرزق والنعمة التي عندنا بالترتيب تفيض عنه سبحانه بما أنه عالم قادر رازق منعم بالترتيب، وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلّتنا بعزّته، وفقرنا بغناه، وذنوبنا بعفوه ومغفرته، وإن شئت فقل بنظر آخر: هو يقهرنا بقهره ويحدّنا بلا محدوديته، وينهينا بلا نهايته، ويضعنا برفعته، ويذلّلنا بعزته، ويحكم فينا بما يشاء بمُلكه - بالضمّ- ويتصرّف فينا كيف يشاء بمِلكه ـ بالكسر ـ فافهم ذلك)[2].

خامساً: إذا أردنا أن نستفيد من عدم تناهي الأسماء والتراتبية الموجودة بينها وتنوّع الآثار نتمكّن من رسم هذه الصورة وهي: أنَّ التكامل وإن ارتبط في مقطع باسم يكون مصدراً له إلا أنه يقبل الانتقال إلى اسم آخر؛ بمعنى أنه قابل للاشتداد والارتباط في مقطع لاحق باسم أكثر كلّية وهكذا، من دون أن

---

(١) ولو كان الأمر يُقضى بمجرّد تصوّره، لما بقي معنى لطلب الرزق المادّي مُطلقاً، ولما بقي فقير البتّة، فذلك يُوفّر الغنى في هذا المورد، ومن هنا تفهم عظمة النعيم الأُخروي الذي يتحقّق المطلوب فيه بمجرّد إرادته، حيث يُكتفى فيه بالفاعل، ويُستغنى عن القابل، وهذا الضرب من التحقّق أشبه ما يُسمَّى بالمُعجزة في الحياة الدنيا، علماً بأنَّ تجلّي الاسم الأعظم - وربما ما هو دون ذلك أيضاً- يتمتَّع بهذه الموهبة الغنية عن القابل أينما كان، ولكنه عادة يُراعي في ذلك المصالح العليا، بصفته الواسطة في الفيض والمسؤول الأول عن تحقّق النظام العامّ.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٣.

يصل إلى حدّ، والعكس كذلك بأن يتحوّل من اسم إلى آخر أكثر جزئية.

سادساً: يُمكن لنا أن نكتشف قانون التنوّع في الأسماء التي ذُيِّلت بها الآيات المُباركة في القرآن الكريم، فإنه يأتي مُتناسقاً مع مضمون الآية، بمعنى أنَّ الآية تُذيَّل بالاسم الذي يكون الواسطة في تحقّق المضمون[1]، فالآية التي تكون بصدد الحديث عن مضاعفة الأجر تُذيَّل باسم: (الواسع) لا باسم: (القابض)؛ قال تعالى: **﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّئَةُ حَبَّةٍ وَاللهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦١)**، والآية التي تكون بصدد الحديث عن فقر الإنسان تُذيَّل باسم: (الغني الحميد)؛ قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)**.

من هنا نجد أن آية البسملة قد ذُيِّلت باسمي: (الرحمن الرحيم)، ولم تُذيَّل باسمي: (المُنتقم الجبّار)، لأنَّها بصدد بيان أنَّ نظام الوجود بدأ بالرحمة لا بالعذاب، أو أنه سبحانه أوجده رحمةً منه به لا انتقاماً منه، ولذلك فالعالم بأسره إنما يُدار بأسماء: (الله الرحمن الرحيم)[2]، لا بأسماء: (الله المُنتقم الجبّار).

وبعبارة أُخرى: إنَّ إدارة الكون بأسره قائمة على الرحمانية الرحيمية، وأما الانتقامية الجبارية فالتعاطي معها عرضي، من باب آخر الدواء الكيّ، ولذلك فإنَّ العذاب أضيق دائرة من الرحمة الإلهية.

---

(١) سيُوقفنا السيد الأُستاذ (دام ظله) على تطبيقات أُخرى لهذه الفكرة - الجديرة بالاهتمام- في ذيل هذا الفصل، مع بيان وجه الصلة أو تطبيقات الفكرة على آية الكرسي.

(٢) بل إنَّ وجود عالم الإمكان أو ظهوره بأسره إنما كان بواسطة: (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهذا هو مذهب العرفاء. انظر: سرّ الصلاة (معراج السالكين وصلاة العارفين) للسيد الإمام الخميني: ص٥، مقدّمة الكتاب، الفصل الأول: (في تطبيق مقامات الصلاة على مقامات الإنسان).

ومن هنا يتَّضح مغزى قوله تعالى: ﴿...**عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**...﴾ (**الأعراف: ١٥٦**)، فقيَّد الله سبحانه إصابة عذابه بالإشاءة دون سعة رحمته، لأنَّ العذاب إنما نشأ من اقتضاء من قِبَل المُعذَّبين لا من قِبَله؛ قال تعالى: ﴿**مَا يَفْعَلُ اللهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ وَكَانَ اللهُ شَاكِراً عَلِيماً**﴾ (**النساء: ١٤٧**)، فلا يُعذِّب اللهُ سبحانه أحداً بمقتضى ربوبيته، وإلا لعذَّب كلَّ أحدٍ، وإنما يُعذِّب مَن تعلَّقت به مشيئته، ومشيئته بالعذاب لا تتعلَّق إلا بمن كفروا بنعمه، قال تعالى: ﴿**وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾ (**إبراهيم: ٧**)، فالعذاب إنما هو باقتضاء من قِبَل المُعذَّبين نتيجة كفرهم بالنعم، وهذا يعني أنَّ سعة الرحمة ليست سعةً شأنية، وأنَّ قوله تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ ليس مُقيَّداً بالمشيئة المُقدَّرة، وإنما هي من لوازم الرحمة الفعلية، وذلك لأنَّ الظاهر من الآية أنَّ المراد بالرحمة هي الرحمة العامّة التي تسع كلَّ شيء بالفعل، وقد شاء الله ذلك فلزمتها، فلا محلَّ لتقدير: «إن شئت».

ومن ثمَّ كانت آية البسملة مفتتح كلّ السور ما عدا سورة البراءة، لأنها بصدد التهديد والوعيد، وليست بصدد الرحمة - وإن كانت في الضمن تستبطنها- فلم يكن مجال للبسملة.

الاسم الأعظم

من ثنايا ما تقدَّم أمكننا التوفّر على جملة حقائق مرتبطة بالاسم الأعظم، وهي:

* إنَّ الاسم الأعظم هو الذات المقدّسة المُتحيِّثة بكلّ الكمالات.
* إنَّ الاسم الأعظم محيط بكلّ الأسماء ومنشأ لها، فليس فوقه اسم أبداً، وهو الاسم الجامع لما سواه.

* إنَّ مظهر الاسم الأعظم أو أثره في عالم الخلقة هو الإنسان الكامل الواجد لكلّ ما يُمكن أن يتوفّر عليه مخلوق(١)، فهو المخلوق الأعظم بحكم مُسانخته للاسم الأعظم؛ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)، بناءً على كون المُراد من آدم الإنسانَ الكامل، والمراد من الأسماء خصوص الأسماء الإلهية، كما أشار لذلك بعض المُحقّقين(٢).

---

(١) لما علمت آنفاً من أنَّ لكلّ اسم إلهي أثراً في الوجود الإمكاني، وأثر الاسم الأعظم ما يليق به، وليس هنالك سوى الإنسان الكامل، والإنسان الكامل إذا انحصر بمصداق واحد فهو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وإذا توسَّعت دائرته فمصداقه الخليفة الإلهي والإمام المعصوم مطلقاً.

(٢) يظهر ذلك في جملة من كلمات العرفاء وبعض أتباع مدرسة الحكمة المُتعالية، من قبيل ما ورد في كلمات ملا هادي السبزواري في كتابه: (شرح الأسماء الحسنى)، وبصورة أوضح في كلمات مُحيي الدين بن عربي، الذي يُصوّر لنا أنَّ العالم كلّه قائم بحقيقة الإنسان الكامل، وأنَّ الأفلاك تدور بأنفاسه، حيث يقول في رسالته المسمّاة بـ«نسخة الحقّ» في أوّل خطبته: «الحمد لله الذي جعل الإنسان الكامل معلّم الملك، وأدار سبحانه وتعالى تشريفاً وتنويهاً بأنفاسه الفلك». انظر: جامع الأسرار، للسيد حيدر الآملي: ص١٠، مقطع رقم: (١٥).
ويُضيف الآملي: بأنَّ الإنسان الكامل هو عالم كلّيّ يُعلّم به الاسم الجامع للأسماء، أي: الاسم الأعظم. جامع الأسرار: ص٥٦١.
والذي يظهر هو أنَّ معظم أصحاب الاتجاه العرفاني يرون ذلك، وهم على إجماعهم بأنَّ الرسول الخاتم صلى الله عليه وآله هو المصداق الأول للإنسان الكامل إلا أنهم يختلفون كثيراً في تحديد دائرة مصاديقه.
والراجح عندنا هو أنَّ دائرة انطباق الإنسان الكامل أوسع من كلّ ذلك، فكلّ من تخلَّص من حاكمية عالم المادّة وتحقَّق بالموت الاختياري فهو إنسان كامل، فكامليته تعني هجرته من عالم المادّة ودخوله في عالم الحقّ، وهذا ما يتكفّل به السفر الأول من الأسفار الأربعة الذي به يكون الإنسان ولياً.
وهنا يرتقي الإنسان الولي إلى مقام: (قاب قوسين)، فإذا كان الإنسان سالكاً مُلتفتاً ولكنه=

* إنَّ اسم الاسم أو الاسم اللفظي المُعبَّر عن المفهوم الحاكي للاسم العيني هو مفردة «الله»، كما هو المحكي عن مشهور أهل المعرفة، وفي ذلك يقول صدر المُتألهين: (إنَّ الاسم الأعظم هو «الله» لأنك قد علمت أنه علَم للذات المُستجمعة للصفات الكمالية والإلهية مع التقديس عن جميع النقائص الكونية، فهو يجري مجرى العلم للذات الحقيقة الأحدية وينوب منابه، فكأنه دالّ على ذاته المخصوصة الأحدية، وهذا المقام غير مُتحقّق لشيء من الأسماء العظام؛ لعدم دلالته على ما دلّ عليه هذا الاسم إلَّا على سبيل الالتزام، مع بيان وبرهان، كما في الحيّ القيّوم)(١).

وفي الحديث (أنَّ رجلاً قام إلى الإمام علي عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن بسم الله الرحمن الرحيم ما معناه؟ فقال: **إنَّ قولك «الله» أعظم اسم من أسماء الله عز وجل**(٢)**، وهو الاسم الذي لا ينبغي أن يسمّى به غير**

= لم يصل بعد فهو إنسان مُستكمل، وأما ما يتعلَّق بالرسول الأكرم فهو المصداق الأوحد أصالة لمفهوم الإنسان الأكمل والتجلي الأتمّ للاسم الأعظم، وهو مقام: (أو أدنى)، وهو المقام الذي ورثه عنه أوصياؤه الاثنا عشر إماماً عليهم السلام، وأما ما عداهم من أنبياء وأوصياء وأولياء فيتفاوتون في درجة انطباق عنوان الإنسان الكامل عليهم. فالإنسان الأكمل والتجلّي الأتم للاسم الأعظم حصراً: محمد وآل محمد صلوات ربّي عليهم أجمعين، فهم الذين خرجوا من محكومية عالم الإمكان إلى حاكميته من قبلهم ابتداءً، والخلاصة أنَّ هنالك إنساناً مُستكملاً لم ينل مقام الولاية، وهنالك إنسان كامل صار ولياً، وهنالك إنسان أكمل له الإمامة المطلقة والولاية العظمى، وفي المقام أسرار تلمحها القلوب المُبصرة. هذا، والمظنون أنَّ هذه الرشحات موافقة لرأي السيد الأُستاذ أيضاً.

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، لصدر الدين الشيرازي: ج٥، ص٣٤.

(٢) يُمكننا القول بأنَّ الاسم الأعظم للذات المقدّسة له ظاهر وباطن، وظاهره هو: (الله)، وباطنه المُشار إليه بالضمير: (هو)، ولا ريب بأن الاسم الأعظم على مستوى الظهور والكمون؛ لا يُراد به الاسم اللفظي، أو ما يُصطلح عليه باسم الاسم.

الله ولم يتسمّ به مخلوق...)[(١)].

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنه لا بدّ من التوفّر على عدّة أُمور في هذا البحث، وهي:

الأمر الأوّل: إنَّ صفة الأعظم وسائر الصفات الأُخرى، كالكلّي والجزئي وغيرها، إنما تظهر عند مُقايسة الأسماء بعضها إلى بعض، فهي من الصفات الإضافية كالعلّية والمعلولية، وإلا فكلّ اسم في نفسه لا يتّصف بأنه كلّي أو جزئي، واسع أو ضيّق، عظيم أو أعظم، وفي ذلك ورد أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد سُئل عن اسم الله الأعظم، فقال صلى الله عليه وآله: **(كلّ اسم من أسماء الله أعظم، ففرّغ قلبك عن كلّ ما سواه وادْعُه بأيّ اسم شئت، وليس في الحقيقة لله اسم دون اسم بل هو الله الواحد القهار)**[(٢)].

ولعلّ هذا هو المُستفاد من بعض الأدعية المأثورة، من قبيل ما ورد في دعاء البهاء: **(اللهمَّ إني أسألك من كلماتك بأتمّها، وكلّ كلماتك تامّة، اللهمّ إني أسألك بكلماتك كلّها، اللهمّ إني أسألك من أسمائك بأكبرها، وكلّ أسمائك كبيرة)**[(٣)].

ويُمكن تقريب هذه الحقيقة من خلال ما ذكره الطبرسي في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ...**﴾ **(البقرة: ٣٥)**، حيث يقول: (إنَّ المعاصي عندنا كلّها كبائر، وإنما تسمّى صغيرة بإضافتها إلى ما هو أكبر عقاباً منها)[(٤)].

الأمر الثاني: إنَّ الروايات والأدعية المأثورة التي ذكرت آثاراً للاسم

---

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٢٣١، في ذيل الحديث الخامس.

(٢) مستدرك الوسائل، للمحقّق النوري الطبرسي: ج٥، ص٢٧٢.

(٣) مصباح المتهجد، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي: ص٧٦٠.

(٤) تفسير مجمع البيان، لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي: ج١، ص ١٦٩.

الأعظم إنما هي للاسم العيني الخارجي، لا للاسم اللفظي أو المفهومي، وقد نبَّه جملة من الأعلام إلى الخطأ الشائع الذي وقع فيه البعض في فهم المراد من الاسم الأعظم، حيث تصوّروا بأنه هو الاسم اللفظي، فإذا دُعيَ به استجيب، وأنَّ من وقف على تلك الألفاظ استطاع أن يتصرَّف في نظام التكوين، وأنَّ تأليفه يختلف باختلاف الحوائج والمطالب.

قال الطباطبائي: (شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه، إذا دُعي به استجيب، ولا يشذّ من أثره شيء، غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة اعتقدوا أنه مؤلّف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كلّ شيء - إلى أن يقول:- والأسماء الإلهية، واسمه الأعظم خاصّة، وإن كانت مؤثّرة في الكون ووسائط وأسباباً لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود لكنها إنما تؤثّر بحقائقها لا بالألفاظ الدالّة في لغة كذا عليها، ولا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصوّرة في الأذهان. ومعنى ذلك أن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكلّ شيء بما له من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب، لا تأثير اللفظ أو صورة مفهومه في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية)[١].

الأمر الثالث: إنَّ فلسفة خلق الله تعالى للخلق هي أن يتعرَّف الخلق عليه، كما هو صريح الحديث القدسي القائل: (**كنتُ كنزاً مَخفيّاً، فأحببتُ أن أُعرف؛ فخلقت الخلق لأُعرف**)[٢].

وقد روى صاحب العلل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (خرج

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص٣٥٤.

(٢) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج١، ص٢٢.

الحسين بن علي عليهما السلام على أصحابه فقال: **أيها الناس إنَّ الله جل ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه)**[(١)].

وهذا ما يُمكن استفادته أيضاً من قوله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)**، بضميمة أنَّ عبادته هي نتاج معرفته، لما ورد عن الإمام الباقر عليه السلام حيث يقول: (**إنما يعبد الله من يعرف الله، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبده هكذا ضلالاً**)[(٢)].

بل إنَّ جملة من الأعلام قد ذكروا بأنَّ المراد من: (**لِيَعْبُدُونِ**) هو ليعرفون[(٣)]، وبعضهم نسب هذا التفسير لأئمة أهل البيت عليهم السلام[(٤)].

ومن كلّ ذلك تفهم كلمة إمام المُوحّدين علي عليه السلام حيث يقول: (**أوّل الدين معرفته ...**)[(٥)]، وتنجلي أمامك حقيقة كون المعرفة هي علّة الوجود وغايته، كما تقدَّم في صريح الحديث القدسي؛ ولكننا بمراجعة يسيرة للنصوص القرآنية نجد أنَّ القرآن الكريم يجعل العبادة طريق معرفته والوصول إلى اليقين، من قبيل قوله تعالى: **﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩)**، فتكون المعرفة هي البداية والمُنطلق، وفقاً لِما تقدَّم، وهي الغاية والمنتهى، وفقاً للنصّ القرآني، ولكنَّ الفرق بين المعرفتين اللتين تتوسّطهما العبادة، هو أنَّ الأولى هي المعرفة الحصولية، والثانية هي المعرفة الشهودية،

---

(١) علل الشرائع، للشيخ الصدوق: ج١ ص٩، باب ٩، علّة خلق الخلق واختلاف أحوالهم.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٨٠، ح١، باب: (معرفة الإمام والردّ إليه).

(٣) انظر: شرح الأسماء الحسنى، للسبزواري: ج١، ص١٨٩، وأيضاً: فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاري: ج١، ص٥٥٩.

(٤) انظر: نفس الرحمن في فضائل سلمان، للميرزا حسين النوري الطبرسي: ص٢٣٧.

(٥) نهج البلاغة: ج١، ص١٤.

وعلى الأمرين فإنَّ المقصد الحقيقي هو المعرفة، فافهم.

وينبغي أن يُعلم بأنَّ هذه الغاية غاية الفعل من أجل أن يتكامل العبد لا غاية الفاعل، لأنه سبحانه فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى، فسواء عرفه أحد أم لم يعرفه فهو الغني الحميد؛ قال تعالى: ﴿**وَقَالَ مُوسَى إِن تَكْفُرُواْ أَنتُمْ وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ**﴾ (إبراهيم: ٨).

صلة الاسم الأعظم بآية الكرسي

مرَّت بنا مجموعة غير قليلة من خصائص الاسم الأعظم وخصائص آية الكرسي، فكانت الشركة الظاهرة في السيادة، فالاسم الأعظم في عالم التكوين وآية الكرسي في عالم التدوين، فلا نصَّ يعلو نصّ آية الكرسي كما أنَّ لا اسم يعلو في كماله سقف الاسم الأعظم، وحيث إنَّ العلاقة بين عالمي التكوين والتدوين وطيدة وحميمة، وقد تقدّم عرض بيانات موجزة في ذلك[١]، وقد عبَّرنا عنها بجدلية العلاقة بين عالم التكوين (الوجود الخارجي) وعالم التدوين (الوجود اللفظي للقرآن الكريم)، فالوجود الخارجي كلمة تكوينية، والقرآن الكريم كلمة تدوينية، وكلتا الكلمتين تحكيان الكمالات الإلهية المتجليّة فيهما معاً.

نعم، إنَّ كمالات كتاب التكوين حاضرة في الكتاب التدويني، كما أنَّ العكس صحيح أيضاً، وإذا كان لعالم التكوين الإمكاني إجمال في مفردة الإنسان «الوجود الأنفسي» وتفصيل دقيق في مفردات الخلق «الوجود الآفاقي» فكذلك هو الحال في الكتاب التدويني، فإجماله قد يكون في آية الكرسي أيضاً[٢]،

---

(١) في الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب، تحت عنوان: (عدد الأوتاد ... رؤية احتمالية قرآنية).

(٢) عبَّر السيد الأُستاذ دام ظله بقوله: (فإجماله قد يكون في آية الكرسي أيضاً) لِيُلفت النظر=

وتفصيله في سائر الآيات، وهذا الإجمال بمعنى الذروة الكمالية المُفضية لمقام السيادة.

إنَّ هذا الاستشراف لبعض خطوط العلاقة النظرية العقلية بين آية الكرسي والاسم الأعظم يدعونا إلى تقصّي العلاقة بينهما على مستوى النصّ، فهل يُوجد ما يدعم ذلك؟

لقد وردت بعض الراويات التي عكست لنا ذلك، فعن أسماء بنت يزيد[1] قالت: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ... ﴾ و: ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَـهٌ وَاحِدٌ... ﴾**)[2]؛

=إلى الإجمال المتوسّط القائم في فاتحة الكتاب، وإلى إجمال الإجمال في بسملة فاتحة الكتاب المقطوع بآيتيها وجزئيتها أيضاً.

ولعلَّ الأوفق للمقام أن نقول بأنَّ فاتحة الكتاب بإجمالها الأول والثاني هي إجمال معرفي خالص، أي: على المستوى العلمي، وأما آية الكرسي فهي إجمال كمالي، أي: على المستوى العملي، ليُقابل إجمالها الإجمال الكمالي لعالم التكوين المتمثّل بالاسم الأعظم، ولكنَّ المقطوع به في المقام هو أنَّ الإجابات الدقيقة عن هذه المطالب تلقياتية وليست تلقينية، أي: نتاج رشحات حضورية لا نتاج تأمّلات حصولية، ولعلّه لذلك حدَّد السيّد الأُستاذ دائرة البحث.

(١) هي أسماء بنت يزيد بن السكن الأنصارية، صحابية جليلة، عُرفت بشجاعتها وروايتها للحديث، (شهدت اليرموك مع الناس فقتلت سبعة من الروم بعمود فسطاطها)، أي خيمتها. انظر: مكارم الأخلاق، للحافظ ابن أبي الدنيا: ص٦١.

(٢) بحار الأنوار: ج٩٠، ص٢٢٧. أما الآية الأُولى فواضح أنها آية الكرسي، وأما الثانية فهي قوله تعالى: ﴿وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾. «البقرة: ١٦٣».

وأيضاً: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي: ج٣، ص٨ ح١.

وقد نقل الذهبي تصحيح هذا الحديث عن الترمذي، إلا أنه أخطأ في النقل، فإنَّ الترمذي روى حديثاً آخر ليس فيه آية الكرسي، وقال عنه: (هذا حديث حسن صحيح). انظر: سنن الترمذي: ج٥، ص١٧٨، ح٣٥٤٣.

وروى أحمد في مسنده عن أسماء بنت يزيد أيضاً، قالت: (سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في هاتين الآيتين: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، و: ﴿الم * اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، **إنَّ فيهما اسم الله الأعظم**)[1].

وقد روى المناوي هذا الخبر عن الفخر الرازي أنَّ أُبيَّ بن كعب طلب من المصطفى صلى الله عليه وآله أن يعلِّمه الاسم الأعظم، فعلَّمه ذلك[2]، ولعلَّ أسماء بنت يزيد قد سمعت الرسول صلى الله عليه وآله وهو يجيب أُبيّاً بذلك فنقلت الحديث بعد ذلك.

ثم ذكر المناوي كلمات الرازي بأنَّ الاسم الأعظم لا يكمن في: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾، لأنَّ هذه الكلمة موجودة في آيات كثيرة، فلمَّا خصَّ الاسم الأعظم بهاتين الآيتين علمنا أنه: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[3]، فالاسم الأعظم ينحصر بمجموع كلمتي: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾.

وهو وإن كان وجهاً وجيهاً بحسب ظاهره إلا أنه بقليل من التأمّل يظهر الخلل فيه؛ إذ لا معنى لتكرار آيتين من سورتين مختلفين والجامع المشترك واحد، فقد كان يكفي أن يقول صلى الله عليه وآله: إنه في: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وهاتان الكلمتان لا حاجة لتخصيصهما بالقرآن الكريم، ولو أراد التعتيم الجزئي على أُبيّ لقال له: إنه في: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، هذا **أوّلاً**.

وثانياً: إنَّ أُبيّ وهو قارئ ومُفسِّر ومُحدّث يُتوقَّع منه أن يلتفت إلى ذلك فلا

(١) مسند أحمد بن حنبل: ج٦، ص٤٦١.

(٢) فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤف المناوي: ج١، ص٦٥٣. والمقطع الأوّل هو جزء من آية الكرسي، والمقطع الثاني هو الآيتان الأُولى والثانية من سورة آل عمران. وقد نقل ذلك عن الرازي من كتابه: (لوامع البيِّنات)، ولم نعثر عليه، رغم أنَّ عهده قريب، فقد توفّي في (١٣٣١ هـ).

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٦٥٣.

يبقى معنى للتعتيم أو الإشارة والتلويح.

وثالثاً: إنَّ لازم قوله هذا أن تكون كلتا الآيتين سيدتي آي القرآن؛ لِما عرفت من وجه علاقة ذلك بالاسم الأعظم. وهو مردود لتحديد ذلك بآية الكرسي.

ورابعاً: عدم اختصاص الآيتين بذلك، فكلّ آية وردت فيها الكلمات تكون واجده للاسم الأعظم، كما هو الحال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿**وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً**﴾ (طه: ١١١).

جدير بالذكر أَنَّ المظنون هو عدّم تفرّد القائل بهذا الوجه به، بمعنى أنه لم يلتف له ابتداءً وإنما أخذه عن كلمة منسوبة إلى ابن عباس حيث كان يقول: (الحَيُّ الْقَيُّومُ اسم الله الأعظم)[١] وقد غاب عنهم بأنَّ كلمة التوحيد والوحدة الحقيقية الحقَّة هما المفصلان الأساسيان في تشكيل أرضية الاسم الأعظم لينعكس حينئذٍ الفيض الأقدس من الحيّ، والفيض المُقدَّس من القيُّوم[٢]، وكفى،

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٢٣٥.

(٢) هذان اصطلاحان عرفانيان يشيران - بحسب التحليل العقلي- إلى مقامين ومرتبتين للذات الإلهية المطلقة؛ قال القيصري في توضيحه لهذين الاصطلاحين: (...فإنّ الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض "الأقدس" و" المقدّس"، وبالأول: يحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليّة في العلم، وبالثاني: تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها)، فالفيض الأقدس ظهور الذات المقدّسة علماً لا عيناً، وفيه إشارة لعالم الغيب، وأما الفيض المقدّس فهو ظهور عيني للذات، وفيه إشارة إلى عالم الشهادة، ولا ينبغي الإغفال عن كون مرادهم من الظهور - علماً وعيناً- هو وقوع التجلي للذات، وإلا فالذات المقدّسة هي غيب الغيوب وهي الغيب المطلق، معرفتها الحقَّة الإقرار بالعجز عن ذلك؛ وعن كون هذه القسمة مجرّد تحليل عقلي خالص، كما تقدَّم. انظر: مقدّمة القيصري على فصوص الحكم، الفصل الثالث. وانظر: شرح مقدّمة القيصري للسيد جلال الدين الاشتياني: ص٣٣٣ وما بعدها.

و﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

إذا اتّضح لنا وجه العلاقة بين الاسم الأعظم، فإنه وفقاً لِما تقدَّم وما سيأتي - من أنَّ كلَّ اسم إلهي له أثره التكويني في الخارج وتجلّياته في الخلق، ومن ذلك الاسم الأعظم- سوف تترتّب عندنا نتائج كثيرة، وبحسب عقيدة مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنَّ الإمام المعصوم المنصوب إلهياً هو التجلّي الأعظم للاسم الأعظم، وذلك بفعل حاكمية الاسم الأعظم وحاكمية الإمام المعصوم في عالم التكوين، وبذلك سوف تنشأ عندنا علاقة وطيدة بين الإمام - مصداق التجلّي الأعظم للاسم الأعظم- وبين آية الكرسي التي لها الصدارة في سيادة عالم التدوين، كما تقدَّم.

ولعلّنا نوفق في مناسبات أُخرى من بحوثنا العقائدية والعرفانية لتسليط الضوء على ذلك، وبيان صلة ذلك بالإمام المهدي المنتظر عليه السلام[١].

إشكالية معرفة الله

من الحقائق الأساسية التي أكّدتها النصوص الدينية كتاباً وسنةً ودلّ عليها البرهان العقلي: أنَّ الله تعالى سرٌّ مُطلق لا يُمكن التعرّف عليه، وأنَّ ذاته مجهولة الكنه لنا، وقد جاء هذا المعنى في كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**لم يُطلع العقول على تحديد صفته**)[٢]، وفي كلمة الإمام موسى الكاظم عليه

---

(١) أقول: إذا كان هنالك وجه للقيمة الرقمية في تسلسل الآيات القرآنية، فهنالك وجه صلة ظاهرية بين رقم ولادة وظهور آية الكرسي في سورة البقرة، وهو رقم: (٢٥٥)، وبين تأريخ ولادة الإمام الحجّة بن الحسن عليهما السلام، فالثابت تحقيقاً أنَّ ولادته كانت في منتصف شعبان عام ٢٥٥ هـ. كما أنَّ إيجاد الصلة بينهما يُساعد كثيراً على ما ذهب إليه السيد الأُستاذ من وحدة آية الكرسي بمقاطعها الثلاثة، وذلك لأنَّ موضوعة الولاية والهداية تأتينا في المقطع الثالث، ولذلك صلة وثيقة بمهامّ الإمام عليه السلام، كما سيأتينا ذلك في التفسير الموضوعي للمقطع الثالث.

(٢) نهج البلاغة، تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٩٩.

السلام: (**إنَّ الله أعلى وأجلّ وأعظم من أن يُبلغ كنه صفته، فصِفوه بما وصف به نفسه، وكفّوا عمّا سوى ذلك**)[١]، وعن الإمام الصادق عليه السلام: (**عجز الواصفون عن كنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته، ولا يحدّون حدوده، لأنه بالكيفية لا يتناهى إليه**)[٢]، فمن هذا المنطلق تنبثق إشكالية مُؤدَّاها: ما هو السبيل إلى معرفته تعالى؟

لا ريب أنَّ هنالك طُرقاً عديدة أشار إليها القرآن الكريم والسنّة الشريفة، ولكن أقربها إلى الفهم البشري العامّ وأقدرها على ملء الوجدان والعقل بالإيمان هي المعرفة التي نحصل عليها من خلال مخلوقاته تعالى؛ قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ (**الغاشية: ١٧-٢٠**)، ولعلَّ هذا هو السرّ في تأكيد القرآن على هذا النحو من الاستدلال، فهو ينسجم مع الناس كافّة، ولكن دون أن يغضّ الطرف عن الأدلّة الأُخرى التي يغلب عليها الطابع الفلسفي[٣].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٠٢، ح٦.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٣٧، ح٢.

(٣) يُمكن القول بأنَّ هذه المعرفة على جودتها إلا أنها ليست طريقاً مُباشراً للذات، وإنما هي برهان إنِّيّ غايته التعرّف على إثبات الواجب ومدى قدرته على إيجاد ذلك الخلق، وهذا الخلق بأسره ليس إلا آية وعلامة على أصل وجود الخالق وسعة قدرته، وأما ما هو الخالق؟ وما هي حقيقته فغير معلومة لدينا، وبالتالي سوف تبقى المعرفة محالة، فالعلم بالآية لا يلزم منه العلم بحقيقة ذي الآية، وعليه فالبرهان الإنِّيّ يبقى عاجزاً عن إيصالنا إلى المعرفة بالذات، وتبقى معرفتها محالة، وليس هنالك من طريق؟ هذا **أولاً**.

و**ثانياً**: إنَّ فتح باب المعرفة من خلال المخلوقات مُؤدَّاه أن المشكلة ليست في العلم وإنما تكمُن في آليته ووسيليّته والحدّ الأوسط، إذ لو كانت في العلم لكان مُتعذَّراً مهما كان الحدّ الأوسط؟ =

وقد عبَّر القرآن الكريم عن المخلوقات تارة بالآيات، من قبيل: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ** ...﴾ (**فصّلت: ٥٣**)، ومن قبيل: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ**﴾ (**آل عمران: ١٩٠**)، فالآية كما يقول الراغب: (هي العلامة الظاهرة وحقيقته لكلّ شيء ظاهر هو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مدرك

= **والجواب**: إنَّ المستحيل هو تحقّق المعرفة الاكتناهية دون المعرفة بوجه، والمعرفة الاكتناهية تعني ابتداءً معرفة المصداق على ما هو عليه بكلّ حقيقته، ومَثَله في المعرفة الحضورية يكون بالإحاطة بكلّ المعلوم، وهو ممتنع في علم المعلول بالعلّة، نظراً لتعذّر إحاطة المتناهي باللامتناهي، ومن ثم تقف هذه المعرفة بحدود وجود المعلول وقدره، وفي المعرفة الحصولية تكون المعرفة الإكتناهية بالتعرّف على تمام حقيقة المصداق، وهي جنسه القريب وفصله الحقيقي، وهو معقول في المصاديق الممكنة - إن توفّرنا على فصولها الحقيقية- وأما بالنسبة لله تعالى وأسمائه فهو ممتنع، وذلك للسببين التاليين:

الأول: لعدم وجود ماهية للذات المقدّسة، وفقاً للمباني الحكمية السائدة والمشهورة، وعليه تنتفي المعرفة الحصولية الاكتناهية، والتوفّر على مفاهيم حاكية عن المصداق على ما هو عليه.

و**الثاني**: إنَّ المفهوم قاصر في نفسه عن حكاية المصداق غير المتناهي لمحدوديته بالحمل الشائع وبما هو وجود ذهني منعزل ومُباين ومُغاير بطبيعته للمفهوم الآخر، فإنَّ مفهوم العلم مهما تمّ تجريده عن الخصوصيات المادّية وغيرها يبقى مُبايناً لمفهوم القدرة.

ومن ثمَّ فالمفاهيم مهما تكثّرت بضمّ بعضها إلى بعض تبقى محدودة فلا يتسنَّى لها الحكاية عن اللامحدود على حقيقته، وهذا معناه انحصار معرفتنا الحصولية به تعالى في حدود المعرفة بوجه، وهي بين أن تكون بطريق الإنّ أو طريق الملازمات العامّة، على تفصيل موكول إلى مظانّه. وقد تقدَّمت منّا بعض البيانات النافعة في مطلع موضوعة: «التأسيس للتوحيد الربوبي» ففيها بعض التوجيهات للمعرفة الإحاطية، اعتمدنا فيها على صدق هذا العنوان بلحاظ كمال القارئ لا المقروء، فراجع، وسوف تأتينا بيانات أُخرى في موضوعة الإحاطة، في أواخر الفصل اللاحق، فانتظر. منه (دام ظله).

الظاهر منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يدركه بذاته إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات)[١].

وأُخرى عبَّر عنها بالكلمات، من قبيل: ﴿...**إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ** ...﴾ **(النساء: ١٧١)**، حيث تُطلَق الكلمة والكلمات على الوجودات الخارجية الإمكانية أيضاً، وذلك لأنَّ: (وجود المعلول لمسانخته وجود علّته وكونه رابطا مُتنزّلاً له، يحكي بوجوده وجود علّته، ويدلّ بذاته على خصوصيات ذات علّته الكاملة في نفسها لولا دلالة المعلول عليها، فكلّ معلول بخصوصيات وجوده كلام لعلّته تتكلّم به عن نفسها وكمالاتها، ومجموع تلك الخصوصيات بطور اللفّ كلمة من كلمات علّته، فكلّ واحد من الموجودات بما أن وجوده مثال لكمال علّته الفياضة، وكلّ مجموع منها، ومجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه، يتكلّم به فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته، فكما أنه تعالى خالق للعالم والعالم مخلوقه كذلك هو تعالى متكلّم بالعالم مظهر به خبايا الأسماء والصفات والعالم كلامه)[٢].

ومن ثمّ جاء التعبير القرآني أدقّ من التعبير الفلسفي أو الكلامي بالمعلول أو الحادث، لأنها لا تُعبّر عن نحو الارتباط بالعلّة، ولا يُستثنى من قانون الآيتية موجود في عالم الإمكان، فإنَّ الجميع مظهر وآية لاسم أو أكثر من الأسماء الإلهية العينية[٣]، والآيتية دليل وجدانه تعالى لكلّ ما في الآية من كمال وزيادة[٤]؛

---

(١) مفردات غريب ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني: ص٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٢٥.

(٣) وهذه المظهرية الأسمائية حاصلة حتى لإبليس، فإنه مظهر لاسم المضلِّ، قال تعالى: ﴿...**فَيُضِلُّ اللهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ «إبراهيم: ٤».

(٤) **قد يُقال**: ما معنى إضلاله تعالى لعبده، فذلك مُنافٍ لِمُقتضيات حكمته؟

والجواب: إنَّ المراد من إضلال الله تعالى لعبده هو أن يقطع عنه رحمته، فينحرف العبد=

لقوله تعالى: ﴿...**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (يوسف: ٧٦)، وإلا لم تكن آية وعلامة، إذ مع التساوي فضلاً عن النقص لم يكن مُبرر بأن يكون هو الخالق والمُوجد.

وهناك تعبير ثالث للقرآن الكريم وهو التجلّي؛ قال تعالى: ﴿...**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً**...﴾ (الأعراف: ١٤٣)، والتجلّي إنما يكون لاسم من أسمائه الحسنى الذي يُناسب جعل الجبل دكّاً ويخرّ له موسى صعقاً، ولهذا التجلّي صور مُختلفة، فقد يتجلَّى في كتابه التكويني، كما تقدَّم، وقد يتجلَّى في كتابه التدويني نفسه، كما جاء ذلك في خطبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام يقول فيها: (**فتجلّى سبحانه لهم في كتابه من غير أن يكونوا رأوه**)[١]، فهو سبحانه يتجلَّى ويظهر من خلال مخلوقاته وآثاره، وهذا ما يُمكن التنظير له من خلال دلالة الصورة المرآتية على ذي الصورة، كما جاء في حوار الإمام الرضا عليه السلام مع عمران الصابي[٢] في مجلس المأمون.

=باختياره، وكما يقول الطباطبائي: (لو انحرف الإنسان عن صراط الفطرة بسوء اختياره وجهل مقام ربّه وأخلد إلى الأرض واتّبع الهوى وعاند الحقّ فهو ضلال منه غير مسبوق بإضلال من الله – وحاشاه سبحانه– لكنه يستعقب إضلاله عن الطريق مجازاة وتثبيته على ما هو عليه بقطع الرحمة منه وسلب التوفيق عنه، وهذا إضلال مسبوق بضلاله من نفسه بسوء اختياره وإزاغة له عن زيغ منه). – الميزان في تفسير القرآن: ج١٢، ص٥٣– قال تعالى: ﴿**مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ «فاطر: ٢»، وقال تعالى: ﴿... **فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللهُ قُلُوبَهُمْ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ «الصفّ: ٥». منه (دام ظله).

(١) نهج البلاغة، تعليق الشيخ محمد عبده: ج٢، ص٣٠ رقم الخطبة: (١٤٧).

(٢) عمران الصابي – أو الصابئي– من الفلاسفة وكبار المتكلّمين، والصابي نسبة إلى الصابي بن متوشلخ بن نبي الله إدريس. كان جدلياً لم يقطعه أحد عن حجّته، أسلم على يد الإمام=

قال الصابي: (ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه؟

قال الإمام الرضا عليه السلام: **جلَّ يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك، وسأعلمك ما تعرفه به ولا حول ولا قوّة إلا بالله، أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك؟! فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأيّ شيء استدللت بها على نفسك؟!** قال عمران: بضوء بيني وبينها. فقال الإمام الرضا عليه السلام: **هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر مما تراه في عينك؟** قال: نعم، قال الإمام الرضا عليه السلام: **فأرناه**، فلم يحر جواباً، قال الإمام الرضا عليه السلام: **فلا أرى النور إلا وقد دلَّك ودلَّ المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما، ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالاً، ولله المثل الأعلى**)[1].

الأمر الرابع[2]: عندما يُقال بأنَّ هذا المخلوق أو ذاك آية و تجلٍّ لاسم من الأسماء الإلهية، فإنما يكون ذلك من خلال الصفات الغالبة على الموجود والممكن، الظاهرة فيه دون الضامرة والكامنة، وتأسيساً على ذلك لنا أن نفهم بُعداً من الأبعاد الأساسية في تفاضل الأنبياء والمرسلين عليهم السلام، الذي أُشير إليه بقوله تعالى: ﴿**وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً**﴾ (الإسراء: ٥٥)، و: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ**

=الرضا عليه السلام، وقد كان قبل ذلك الزعيم الروحي لطائفة الصابئة، انتدبه المأمون لامتحان الإمام عليه السلام، فاختار له أعمق المسائل الفلسفية وأكثرها تعقيداً وغموضاً. انظر: الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمي: ج٢، ص٤٠١. وأيضاً: حياة الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ باقر شريف القرشي: ج١، ص١٠٢

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٤٣٤.

(٢) مرَّت بنا أُمور ثلاثة، الأول قوله (دام ظله): إنَّ صفة الأعظم وسائر الصفات ...، فانتبه.

مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وما ذلـك التفـضيل إلا لكون بعضهم كان مظهراً لاسم جزئي وبعضهم الآخـر كـان مظهـراً لاسـم كلّي، حتى ننتهي إلى التجلّي الأعظم ومظهر الاسم الأعظم، وهـذا مـا ورد في دعاء ليلة المبعث: (**اللهمَّ إني أسألك بالتجلّي الأعظـم، في هـذا اليـوم مـن الـشهر المعظّم، والمرسل المكرّم ...**)[1].

ولعلَّه لهذا قد اتَّسعت دائرة نبوّتهم ورسالتهم وضاقت، فبعضهم من أُولي العزم، ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ...﴾ (الأحقاف: ٣٥)**، وبعضهم لم يكن كذلك، ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِـن قَبْـلُ فَنَـسِيَ وَلَمْ نَجِـدْ لَـهُ عَزْمـاً﴾ (طـه: ١١٥)**، وأُولو العزم هم أصحاب الشرائع، فكلّ نبيّ ووصيّ يكـون تابعـاً لـه حتى يأتي نبيٌّ آخر من أُولي العزم بشريعة جديدة ومنهاج جديـد، فينـسخ مـا قبله ويتبعه من معه ومن بعده، فإذا انتهى الأمر إلى النبي الخاتم - وهـو آخـر أنبياء أُولي العزم وأشرفهم- فإنه يكون ناسخاً لكلّ ما قبلـه وواجـب الاتّبـاع له، كما هو المروي عن الإمام الرضا عليه السلام[2].

الأمر الخامس: إنَّ الاسم المُستأثر يُمثّل حقيقة عقلية، فإنَّ مـن خـصائص الاسم الأعظم العيني الغنى والاستقلال وعدم التناهي، وعدم التنزّل في عالم الخلقة، وغيرها ممَّا لا نعلمها، وقد أكَّدت النصوص الدينية هذه الحقيقة أيضاً، ومن هنا يأخذ مظهر الاسم الأعظم ومُسانخه وآيته تحديداً جديداً، فهو لـيس مُسانخاً وآية لتمام الاسم الأعظم، وإنما لما يمكن أن يتجلّى ويظهر ويتنزَّل منه،

---

(١) مفاتيح الجنان، للشيخ المحدّث الثقة عباس القمّي: ص٢٠٩.

(٢) حيث يقول عليه السلام: (**إنما سُمّي أولو العزم أولي العزم لأنهم كانوا أصحاب الشرائع... وشريعة محمد صلى الله عليه وآله لا تُنسخ إلى يوم القيامة**). عيون أخبار الرضا عليه السلام للشيخ الصدوق: ج١، ص٨٦، ح١٣.

كما ذكره جملة من الأعلام[١].

من هنا نتوفَّر على الفَهم الصحيح لمجموع النصوص الدالّة على أنَّ الاسم الأعظم ثلاث وسبعون حرفاً، وأنه يوجد عند المظهر الأتمّ له اثنان وسبعون حرفاً، وهي روايات كثيرة، نذكر منها: عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**كان مع عيسى بن مريم حرفان يعمل بهما، وكان مع موسى عليه السلام أربعة أحرف، وكان مع إبراهيم ستّة أحرف، وكان مع آدم خمسة وعشرون حرفاً، وكان مع نوح ثمانية، وجُمع ذلك كلّه لرسول الله صلى الله عليه وآله، إنَّ اسم الله ثلاثة وسبعون حرفاً، وحَجَب عنه واحداً**)[٢].

---

(١) انظر: تسنيم (تفسير القرآن الكريم)، للشيخ آية الله جوادي آملي: ج٣، ص٢٠٤.

(٢) بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار: ص٢٢٩، ح٤.

وهنا ينبغي رفع التنافي الظاهر في ما توفَّر عليه الأنبياء الآنف ذكرهم، فمن الواضح أنَّ آدم عليه السلام ليس من أُولي العزم، كما أنَّ كلَّ حرف من حروف الاسم الأعظم يُمثّل كمالاً مُختلفاً عن غيره، ويحمل سرّاً إلهياً يتميَّز به عن غيره، والسؤال هو: كيف يتسنَّى لنبيّ الله آدم عليه السلام أن يتوفَّر على خمسة وعشرين حرفاً في حين إنَّ نوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى ـ وهم أنبياء أُولو عزم، وهم أفضل منه حتماً ـ كان مجموع ما لديهم جميعاً عشرين حرفاً؟! ألا يتنافى ذلك مع فلسفة الكمالات الإلهية القائمة على أساس مُراعاة الاستعداد، فكيف يفوق من لم يكن له عزم على من لهم عزم وشريعة ومنهاج؟!.

والجواب: يُمكن أن نطرح جواباً توجيهياً، وهو أنَّ كلّ نبي لاحق من هؤلاء الأنبياء قد أختُصّ بعدد معيّن من الحروف، فنوح عليه السلام خصَّه الله تعالى بثمانية أحرف لم تكن عند آدم عليه السلام، فيكون مجموع ما عند نوح هو ثلاثاً وثلاثين حرفاً، وقد اختصّ الله تعالى إبراهيم بستة حروف لم تكن موجودة عند السابقين، فصار ما عنده تسعة وثلاثين حرفاً، وهكذا، فيكون عيسى عليه السلام أفضل من موسى، وموسى أفضل من إبراهيم، وإبراهيم أفضل من نوح، ونوح أفضل من آدم، والنبي الخاتم أفضل منهم جميعاً، حيث اختصه ربه تعالى بثلاثة وثلاثين حرفاً أُضيفت لما تقدَّم عند الأنبياء السابقين فصار ما=

ومنها: عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: (**إنَّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد فتكلّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس حتى تناول السرير بيده ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين**[(١)]**، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً،**

=عنده اثنين وسبعين حرفاً، والشاهد على صحّة هذا التوجيه هو لسان النصوص بـأنَّ الله تعالى قد استأثر نفسه بحرف لم يُطلع عليه غيره، فذلك لا يعني أنَّ الله تعالى لديه حرف واحد فقط، فيكون من خلقه من هو أعلم منه - والعياذ بالله- وإنما له ثلاثة وسبعون حرفاً، وهو المجموع التامّ للاسم الأعظم، والله العالم. هذا وستأتي إشارة منه (دام ظله) لذلك وتوجيه مُستفاد من كلمة للمازندراني، سنُعلِّق عليه بما يفي بالغرض.

(١) يتَّضح لنا من هذه الرواية أنَّ العلم الذي ذكره القرآن لآصف - وزير سليمان ووصيّه عليهما السلام- في قوله تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**...﴾. «النمل: ٤٠»، لم يكن علماً مفهومياً حصولياً؛ لما تقدَّم من أن المفاهيم والألفاظ الحاكية عنها لا يُمكنها أن تكون سبباً للتصرّف في عالم التكوين القائم على أساس نظام العلّة والمعلول، بل إن كان هنالك علم له هذا الشأن فهو سنخ آخر من العلم، ومن ثمّ يُطرح هذا السؤال: إنَّ هذا النحو من العلم هل كان موجوداً عند النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، علماً بأنَّ الآية قد ذكرت أن آصف كان له علم من الكتاب لا علم الكتاب بأسره؟

والجواب: إننا سبق أن أجبنا عن هذا السؤال في أكثر من دراسة، منها: «بحث حول الإمامة، حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد الكسار: ص١٦٥، ولكن ما يهمّنا في المقام الإجابة الضمنية في ضوء الاسم الأعظم وعدد حروفه، فقد تقدّم أنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام كان لهم اثنان وسبعون حرفاً، ولم يُمنع عنهم سوى حرف واحد، وهو الحرف الذي استأثر الله تعالى نفسه به، فإذا علمنا بأنَّ لآصف عليه السلام حرفاً واحداً لا غير وكان له ذلك العلم فمن باب أولى أن يكون ذلك للرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام. ولأجل حرف واحد=

وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علـم الغيـب، ولا حـول ولا قـوّة إلا بـالله العلي العظيم)[١]، والحوقلة إنما للفوت العظيم، والذي في ضوئه تفهم سرَّ قول الرسول صلى الله عليه وآله: (**سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك**)[٢]، وتفهم معنى دُعائه صلى الله عليه وآله: (**لا أثني ثناء عليـك، أنـت كـما أثنيـت عـلى نفـسك**)[٣]، وتتأمَّل أكثر في قوله صلى الله عليه وآله: (**يا من لا يعلم ما هو إلا هو**)[٤].

وهنا لا بدَّ أن يُعلم بأنَّ اختصاص الله تعالى بحرف واحد لا يُوجب نسبته للقلّة والكثرة، (كما أنَّ وحدته لا تُوجب نقصه عن الممكنات بكثرتهم، بل هي وحدة شاملة، والحرف الخاصّ به تعالى أيـضاً حـرف جـامع لجميـع حـروف الاسم الأعظم، ومرجعه إلى نقصان الممكـن في التـأثير كلّـما بلـغ في الكـمال، فيبقى شيء غير متناه في القوّة والشدّة وهو الحرف الواحد الخاصّ به)[٥].

وبذلك يتحصَّل لدينا أنَّ خاتم الأنبيـاء صـلى الله عليـه وآلـه وأوصـياءه عليهم السلام هم مظاهر ما يُمكن أن يتنزَّل ويـتجلَّى مـن الاسـم الأعظـم في نشأة عالم الإمكان، فهم أعظم تجلٍّ للاسم الأعظم، فلا موجود ممكـن أعظـم

= لآصف وصفه القرآن بأنه عنده علم من الكتاب، في حين إنَّ أمير المـؤمنين عليـاً عليـه السلام كان عنده علم الكتاب بأسره، فهو المقصود بقوله تعالى: ﴿...**قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِـي وَبَيْـنَكُمْ وَمَـنْ عِنـدَهُ عِلْـمُ الْكِتَـابِ**﴾ «الرعـد: ٤٣». انظـر: تفـسير القمـي: ج١، ص٣٦٧. وأيضاً: بصائر الدرجات: ص٢٣٢.

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣٠، ح١، باب: (ما أُعطي الأئمة عليهم السلام مـن اسـم الله الأعظم).

(٢) عوالي الآلي: ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٧.

(٣) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص١١٤.

(٤) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٦.

(٥) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٥، ص٣١٨.

منهم مظهرية وآيتية[(١)].

وقد روي في ذلك عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه كان يقول: (**ما لله عزَّ وجلَّ آية أكبر منّي، ولا لله من نبأ أعظم منّي**)[(٢)].

وبهذا نكون قد توفّرنا على فهم أُسس مجموعة من المعارف المُضمَّنة في النصوص المرتبطة بحقيقة مظهر الاسم الأعظم ومقاماته والموقف المطلوب اتخاذه تجاهه.

الأمر السادس: إنَّ مُقتضى الآيتية أن تكون العبادة لذي الآية بعد التعرّف عليه من خلال الآية نفسها، وعليه فلا تكون العبادة للآية، كما هو ظاهر الاتجاه الوثني، حيث افتُرِض أنَّ الله سبحانه: (هو أجلُّ من أن يحدّه حدٌّ في وجوده، وأعظم من يحيط به فهم أو يناله إدراك، ولذلك لا يجوز عبادته لأنَّ العبادة نوع توجّه إلى المعبود، والتوجّه إدراك. ولذلك بعينه عدلوا عن عبادته والتقرّب إليه إلى التقرّب إلى أشياء من خلقه ذوي وجودات شريفة نورية أو

---

(١) **قد يُقال**: إنَّ إثبات كون الإنسان الكامل محيطاً بسائر الموجودات الإمكانية لا طريق إلى إثباته إلا الروايات أو النقل عموماً، وأما الدليل العقلي فهو قاصر عن إثبات هذه المواصفات؟

والجواب: نعم، لا ريب بأنّ الدليل العقلي قاصر عن إثبات صغرى هذه الحقيقة، وإنه ليس أمامنا سوى الدليل النقلي، من قبيل ما تقدَّم في حديث جابر الأنصاري أنه قال: (قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير**)، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ البرهان العقلي غير قائم على إثبات هذه الوساطة بنحو التسلسل الطولي، كما هو الحال على قواعد الحكمة المُتعالية من التشكيك الخاصّي وقاعدة الواحد، علماً بأنَّ الدليل العقلي لا يمنع من إثبات تلك المواصفات للإنسان الكامل، بمعنى أنه وإن لم يُثبت ذلك إلا أنه لا ينفيه أيضاً.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٢٠٧، ح٣.

نارية، هي مقرّبة إليه، فانية فيه، من الملائكة والجنّ والقدّيسين من البشر المتخلصين من ألواث المادّة، الفانين في اللاهوت، الباقين بها ... وبالجملة كانوا يعبدونهم بعبادة أصنامهم ليقرّبوهم إلى الله زلفى ويشفعوا لهم؛ بمعنى أن يفيضوا إليهم من الخير الذي يفيض عنهم، كما في الملائكة...)[1].

من هنا نلمح سرَّ تأكيد الرسالات الإلهية على لسان الأنبياء جميعاً عليهم السلام على نبذ الوثنية ومقاومتها، والدعوة إلى التوحيد والذبّ عنه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ **(الأنبياء: ٢٥)**، وأيضاً: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ ...﴾ **(آل عمران: ٦٤)**.

وبهذا نفهم أيضاً سبب عناية الإسلام بحسم مادّة الوثنية وقطع جذورها وتخلية القلوب عن الخواطر الداعية إليها، وصرف النفوس حتى عن الدوران حولها أو الإشراف عليها، وهذا هو المشهود في ما ندب إليه من المعارف الأصلية والأخلاق الكريمة والأحكام الشرعية، فتراه يعدّ الاعتقاد الحقّ: أنه لا إله إلا الله له الأسماء الحسنى، وأنه المالك لكلّ شيء، له الوجود الأصيل الذي يستقلّ بذاته، وهو الغنيّ عن العالمين، وكلّ ما هو غيره منه يبتدئ وإليه يعود، وإليه يفتقر في جميع شؤون ذاته حدوثاً وبقاءً، فمن أسند إلى شيء شيئاً من الاستقلال بالقياس إليه تعالى – لا بالقياس إلى غيره– في شيء من ذاته أو صفاته أو أعماله فهو مشرك بحسبه.

وتراه يأمر بالتوكـلّ على الله، والثقة بالله، والدخول تحت ولاية الله، والحبّ في الله، والبغض في الله، وإخلاص العمل لله، وينهى عن الثقة بغير

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥، ص٢٦٦.

الله، والركون إلى غيره، والاطمئنان إلى الأسباب الظاهرة ورجاء من دونه، والعُجب والكبر، إلى غير ذلك ممَّا يُوجب إعطاء الاستقلال لغيره والشرك به.

وتراه ينهى عن السجدة لغيره تعالى، كما ينهى عن اتخاذ التماثيل ذوات الظلال وعن تصوير ذوي الأرواح، وينهى عن طاعة غير الله والإصغاء إليه فيما يأمر وينهى، إلا ما رجع إلى طاعة الله، كطاعة الأنبياء وأئمة الدين، وينهى عن البدعة واتّباعها وعن اتّباع خطوات الشيطان.

ولا ريب بأنَّ الأخبار المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله وعن أئمّة أهل البيت عليهم السلام متضافرة في كون الشرك ينقسم إلى جليٍّ وخفيّ، أو إلى شرك أصغر وشرك أكبر، وأنَّ الشرك ذو مراتب كثيرة لا يسلم من جميعها إلا المخلصون، وأنه أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء، وقد سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾ (**الشعراء: ٨٩**)، فقال عليه السلام: (**القلب السليم: الذي يلقى ربَّه ليس فيه أحد سواه**، قال: **وكلّ قلب فيه شرك أو شكّ فهو ساقط، وإنما أرادوا بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة**)[١].

نعم، هنالك من يُشكل على ما ورد في جملة من الأدعية، لاسيَّما أدعية الاستشفاع بالنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ومسألته تعالى بحقّهم، وزيارة قبورهم وتقبيلها والتبرّك بهم وتعظيم آثارهم، حيث يعتبر ذلك من مظاهر الشرك المنهيّ عنه، وهو الشرك الوثني، أو ما يندرج تحت عنوان الشرك الأكبر[٢]، ويحتجّ لذلك بأنَّ هذا النوع من التوجّه العبادي فيه

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص١٦، ح ٥.

(٢) تمييزاً له عن الشرك الأصغر المُسمَّى في علم الأخلاق بالرياء، وهو لا يُوجب الكفر وإنما هو ماحق للأجر، حيث يُقال للمرائي في يوم القيامة: خذ الأجر ممَّن كنت تعمل له، =

إعطاء تأثير ربوبي لغيره تعالى، وهو شرك واضح، وأنَّ أصحاب الأوثـان إنـما أشركوا لقولهم في أوثانهم: ﴿**هَـؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ**﴾ (**يونس: ١٨**)، وقولهم: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**﴾ (**الزمر: ٣**)، ولا فـرق في عبـادة غـير الله سبحانه بين أن يكون ذلك الغير نبيّاً أو وليّاً أو جبّاراً من الجبابرة، فجميع هذه المظاهر من مصاديق الشرك المنهيّ عنه. هذه خلاصة إشكالهم.

والجواب عن ذلك هو:

أوّلاً: إنَّ ثبوت التأثير – سواء كان مادّيـاً أو غـير مـادّي– في غـيره تعـالى ضروري لا سبيل إلى إنكاره، فقـد أسـند الله تعـالى في كلامـه التـأثير بجميـع أنواعه إلى غيره، كما أنَّ نفي التأثير عن غيره تعالى مطلقاً يستلزم إبطال قـانون العلّية والمعلولية العامّ الذي هو الركن في جميع أدلّة التوحيد، وفيه هدم بنيـان التوحيد، وأما المنفي من التأثير عن غيره تعالى بالضرورة فهـو الاسـتقلال في التأثير، وهذا لا كلام فيه، كما هو واضح.

وأما نفي مطلق التأثير فمُوجب لإنكـار بديهـة العقـل، بـل ومُخْـرج عـن الفطرة الإنسانية، فمن يستشفع بمـن ذكـرهم الله تعـالى في مثـل قولـه: ﴿**وَلَا**

= ولعلّه يفعل أكثر من ذلك، وأعظم صور الرياء ما يقع من العبد ما يُرائي بـه في أُصـول الدين، كمن يُظهر توحيده أو متابعته للنبي صلى الله عليه وآله رياءً، أو كمن يقـول ريـاء: إني لا أتوكّل على أحد سوى الله، يقول السيد الإمام الخميني: (اعلم أنَّ الريـاء في أصـول العقائد والمعارف الإلهية أشدّ من جميع أنواع الرياء عذاباً وأسوأها عاقبة، وظلمتـه أعظـم وأشد من ظلمات جميع أنواع الرياء، وصـاحب هـذا العمـل إذا كـان في واقعـه لا يعتقـد بالأمر الذي يظهره، فهو من المنافقين، أي أنه مخلَّد في النار، وأن هلاكـه أبـديّ، وعذابـه أشـدّ العذاب. وأما إذا كان معتقداً بما يظهر، لكنه يظهر من أجـل الحـصول عـلى المنزلـة والرتبـة في قلوب الناس، فهذا الشخص وإن لم يكن منافقاً إلاّ أن رياءه يؤدّي إلى اضمحلال نور الإيـمان في قلبه، ودخول ظلمة الكفر إلى قلبه). انظر: الأربعون حديثاً، للإمام الخميني: ص٤٦.

يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ **(الزخرف: ٨٦)** وقوله: **﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾** **(الأنبياء: ٢٨)**، أو يعظّمهم ويظهر حبّهم بزيارة قبورهم وتقبيلها والتبرّك بتربتهم بما أنهم آيات الله وشعائره تمسّكاً وعملاً بقوله تعالى: **﴿ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾** **(الحج: ٣٢)**، وآية القربى وغير ذلك من الكتاب والسنّة، فهو في جميع ذلك يبتغي بهم إلى الله الوسيلة، كما في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَابْتَغُواْ إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ﴾** **(المائدة: ٣٥)**، فشرع به ابتغاء الوسيلة، وجعلهم بما شرع من حبّهم وتعزيرهم وتعظيمهم وسائل إليه، وعليه فلا مانع من التقرّب إلى الله بحبهم وتعظيم أمرهم وما لذلك من الآثار إذا كان على وجه التوسّل والاستشفاع بهم من غير أن يعطَوا استقلال التأثير والعبادة البتّة.

وأما **ثانياً**: ففرق بين أن يُعبدَ غيرُ الله رجاءَ أن يَشفَع عند الله أو يقرِّب إلى الله، وبين أن يعبد الله وحده مع الاستشفاع والتقرّب بهم إليه، ففي الصورة الأولى إعطاء الاستقلال وإخلاص العبادة لغيره تعالى، وهو الشرك في العبودية والعبادة، وفي الصورة الثانية يتمحّض الاستقلال لله تعالى وتختصّ العبادة به وحده لا شريك له، وإنما ذمّ الله تعالى المشركين قولهم: (**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**)، حيث أعطوهم الاستقلال وقصدوهم بالعبادة دون الله سبحانه، ولو قالوا: إنما نعبد الله وحده ونرجو مع ذلك أن يشفع لنا ملائكته أو رسله وأولياؤه بإذنه، أو نتوسّل إلى الله بتعظيم شعائره وحبّ أوليائه، لما كفروا بذلك أبداً، بل سيكون مثل شركائهم كمثل الكعبة في الإسلام هي وجهة وليست بمعبودة، وإنما يُعبد الله بالتوجه إليها.

جدير بالذكر أنَّ هنالك من المظاهر العبادية الشبيهة بما أسموها بمظاهر الشرك، من قبيل استلام الحجر الأسود وتقبيله، الذي أجمع المسلمون على

تشريعه، فذلك كلّه مُستثنى من موارد الشرك المُحرَّم، فهذه الموارد من عبادة الله محضاً، وللحجر حكم الطريق والجهة، فلا يبقى حينئذ فرق بينه وبين غيره إذا لم يكن تعظيمه على وجه إعطاء الاستقلال وتمحيض العبادة، كما تقدَّم.

وفي ضوء هذه البيانات يتضّح لنا أنَّ من أحبَّ شيئاً من دون الله تعالى ابتغاء قوّة فيه فاتبعه في تسبيبه إلى حاجة ينالها منه أو اتبعه بإطاعته في شيء لم يأمر الله به، فقد اتخذ من دون الله أنداداً، لا تُغْنِي عنه شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلاَ يُنقِذُونه أبداً، و ﴿...**كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ**﴾ (**البقرة: ١٦٧**)، وإن أحبَّ من كان حبُّه حبّاً لله واتّباعه اتّباعاً لله كالنبي صلى الله عليه وآله وآله الطاهرين عليهم السلام فليس ذلك من الشرك بشيء، بل ذلك الحبّ والاتّباع من شعائر الله تعالى، وهو من تقوى القلوب: ﴿**ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ (**الحج: ٣٢**)، ولا يخفى بأنَّ إعطاء الاستقلال لهذه الشعائر والآيات في قبال الله تعالى والاعتقاد بأنها تملك لنفسها نفعاً وضرّاً وموتاً وحياة ونشوراً من دون الله تعالى فإنه إخراج لها من عنوان الشعائر الصحيحة الاتّباع، وإدخالها في دائرة الألوهية والشرك بالله العظيم.

نكات ذات صلة بموضوع التوحيد

بعد تلك الجولة التنقيبية في موضوعة التوحيد وعينية الاسم وبيان أثره التكويني، ثم المرور بالاسم الأعظم، مسَّت الحاجة للوقوف على مجموعة نكات ذات صلة وثيقة بموضوعة التوحيد وكلمته التي ابتدأت بها آية الكرسي، ولسوف يتضّح لنا جملة من التصوّرات الخاطئة والمباني الباطلة في التعاطي مع هذه الكلمة التي لا يعلوها شيء البتّة، أما النكات فهي:

النكتة الأُولى: أشرفية كلمة التوحيد

إنَّ ما جاء في مطلع آية الكرسي، وهو قوله تعالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**﴾،

يُمثّل أشرف جملة نطق بها القرآن الكريم، لأنها تمثّل كلمة التوحيد، ولا شرف فوق شرف التوحيد، كما هو واضح.

وصورة النفي الكلّي المُستفاد من الأداة النافية للجنس تستدعي منّا تحديد كون الأداة بصدد تحقيق نفي مطلق الآلهة الموهومة والمتصوّرة في قبال الله تعالى أو أنها بصدد إثبات وجود الله سبحانه ونفي ما عداه من الآلهة، حيث وقع خلاف في تحديد مدخول النفي.

قال الطباطبائي: (فقد تبيّن أن الجملة - أعني قوله: لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ- مسوقة لنفي غير الله من الآلهة الموهومة المتخيَّلة لا لنفي غير الله وإثبات وجود الله سبحانه، كما توهّمه كثيرون، ويشهد بذلك أن المقام إنما يحتاج إلى النفي فقط، ليكون تثبيتاً لوحدته في الألوهية لا الإثبات والنفي معاً...)[١].

فالنصّ بصدد النفي المطلق لجميع الآلهة المُتوهّمة، لا بصدد نفيها وإثبات الواجب سبحانه، ولهذا الأمر منشأ قرآني يدلّنا على كون القرآن بنفسه لم يتعرَّض إلى موضوعة إثبات الواجب سبحانه، وإنما تعاطى معها على أنها أصل ثابت ومفروغ منه، قال تعالى: ﴿**أَفِي الله شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...**﴾ (**إبراهيم: ١٠**). وقد عبَّر عن هذا الأصل المفروغ منه بأنه فطري، قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (**الروم: ٣٠**).

وفي ذلك يقول الراغب: (ومنه الفطرة، وفطر الله الخلق وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشّحة لفعل من الأفعال. فقوله: ﴿**فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾، فإشارة منه تعالى إلى ما فطر أي أبدع وركّز في الناس من معرفته تعالى...)[٢].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٣٩٥.

(٢) مفردات غريب القرآن: ص٣٨٢، مادّة: (فطر).

وأما إذا كان البعض يعاني من ضبابية في وضوح هذا المنطق الفطري، فـذلك يعود إلى مُتعلّقات هذه النشأة المادّية، حيث يُفضي الانغماس في الـدنيا إلى التجـافي عن النداءات الفطرية، فيدسّ فطرتـه في تـراب الملـذَّات والـشكوك الباطلـة، فتُعطّل الفطرة عن أداء وظائفها وتنحسر آثارها ما دام صاحبها أسير الغفلـة، ولو انتبه قليلاً لتحسّس صوت التوحيد والمعرفة الكامن في أصله ونشأته، بل ستكون له المكنة من تذكّر إقراره السابق على هـذه النـشأة، يـوم أقـرَّ الجميـع بربوبية الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿**وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِـرَبِّكُمْ قَـالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ **(الأعراف: ١٧٢)**.

والغفلة لا تكون إلا عن أمر مركوز في النفس موجود فيها، فقد ورد عن ابن مسكان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في ذيل هذه الآيـة أنـه قـال: معاينة كان هذا؟. فقال عليـه الـسلام: (**نعـم، فثبتـت المعرفـة ونـسوا الموقـف، وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدرِ أحد من خالقه ورازقه...**)[1].

وهذا التذكّر يحصل بواسطة التخلّص من حاكمية عالم المادّة، وهو يحصل بأحد الطريقين، إما بالموت الاضطراري، وهو ما هو عليه عامّة النـاس، وإمـا بالموت الاختياري الذي يعتمد كلّياً عـلى طهـارة الـنفس وتزكيتهـا، فتـشرق الروح لتتلقّى الفيض، ومنه ما كان عليه العبد في العوالم السابقة.

وفي المحاسن عن زرارة قال: (سألت أبا جعفر البـاقر عليـه الـسلام عـن قول الله عزَّ وجلّ: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَـرَ النَّـاسَ عَلَيْهَـا**﴾، فقـال عليـه الـسلام: **فطرهم على معرفة أنه ربّهم، ولـولا ذلـك لم يعلمـوا إذا سـئلوا مـن ربُّهـم ولا مـن رازقهم**)[2]، فالفطرة ناطقة بوجود الله تعالى، وبذلك لا يُحتـاج معهـا إلى أدلّـة

---

(١) تفسير القمي: ج١، ص٢٤٨.

(٢) المحاسن، البرقي: ج١، ص٢٤١، ح٢٢٤، باب جوامع الكلم.

وبراهين إثباتية[١].

---

(١) ولك أن تسأل:

أولاً: إنَّ الآية: (٣٠) من سورة الروم ظاهرة في فطرية الدين لا خصوص التنبيه إلى فطرية وجود الله تعالى، كما أنَّ الآية: (١٧٢) من سورة الأعراف ليست خاصّة بوجود الله تعالى، لأنَّ الشهادة كانت على الربوبية؟

وجوابه: إنَّ هذا المعنى وإن كان صحيحاً وقد دلّت عليه جملة من الروايات، من قبيل ما رواه العياشي عن الأصبغ بن نباته عن الإمام علي عليه السلام، قال: (أتاه ابن الكوَّاء فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن الله تبارك وتعالى هل كلَّم أحداً من ولد آدم قبل موسى؟ فقال علي: **قد كلَّم الله جميع خلقه برّهم وفاجرهم، وردّوا عليه الجواب**، فثقل ذلك على ابن الكوَّاء ولم يعرفه، فقال له: كيف كان ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال له: **أو ما تقرأ كتاب الله إذ يقول لنبيه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾، فقد أسمعهم كلامه وردّوا عليه الجواب، كما تسمع في قول الله يابن الكوَّاء: ﴿قَالُواْ بَلَى﴾، فقال لهم: إنِّي أنا الله لا إله إلَّا أنا، وأنا الرحمن الرحيم، فأقرُّوا له بالطاعة والربوبية، وميَّز الرسل والأنبياء والأوصياء، وأمر الخلق بطاعتهم فأقرُّوا بذلك في الميثاق، فقالت الملائكة عند إقرارهم بذلك: شهدنا عليكم يا بني آدم أن تقولوا يوم القيامة إنا كنّا عن هذا غافلين**). «تفسير العياشي: ج٢، ص٤١، ح١١٦».

إلا أنه لابد من التنبيه إلى أنَّ الأُمور الفطرية ذات درجات ومراتب متفاوتة في الوضوح والخفاء، وهي نتيجة طبيعية للتراتبية بين تلك الحقائق، والشاهد على ذلك هو مراجعة التأريخ البشري، حيث نجد أنَّ ظاهرة الإلحاد أقلّ من ظاهرة الشرك، والأخير بدوره أقلّ من ظاهرة عدم الإيمان بنبوّة الخاتم صلى الله عليه وآله، كما أنَّ الاختلاف على الإمامة أكبر من الاختلاف على النبوّة، كلّ ذلك شاهد الاختلاف المُشار إليه، وفي ضوئه تفاوت تركيز القرآن على المقولات الفطرية رغم أصالة فطريتها.

وأما **ثانياً**: إنَّ الفطرية التي جعلتموها حدّاً أوسط - لعدم الحاجة إلى الاستدلال- لا تكفي بعد أن كانت مُبتلاة بالغفلة، فإنها هي التي تجعل من القضية نظرية على مستوى=

جدير بالذكر أنَّ الفطرة في كلّ تفسيراتها تعنى العلم الحضوري والبديهة التي تكون قياساتها معها، أو النظرية القريبة من البداهة التي يكون قياسها مُؤلّفاً من مقدّمتين بديهتين حاضرتين للنفس، لا يلزمها الوضوح، ومن هنا

=العلم الحصولي مهما كان تفسيركم للفطرة؟

وجوابه: إنَّ فطرية عموم الدين في مُستوى معارفه وتشريعاته استناداً إلى ظهور الآية في العموم، لا تعني عدم الحاجة إلى الاستدلال، كمنبّه لما هو مغفول عنه، بمعنى أنها تُوفّر العلم المركَّب والالتفات إلى ما هو المركوز في الفطرة، فليس مُهمّتها حينئذٍ الإيصال إلى مجهول حيث لا مجهول، وإنما توفير العلم بالعلم.

وهذا ما أشار إليه جملة من الأعلام، قال صدر المُتألهين: (اعلم يا أخا الحقيقة أيّدك الله بروح منه: أنَّ العلم كالجهل قد يكون بسيطاً، وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنَّ المدرك ماذا، وقد يكون مركّباً وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأنَّ المدرك هو ذلك الشيء.

إذا تمهَّد هذا فنقول: إنَّ إدراك الحقّ تعالى على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته... وأما الإدراك المركّب سواء كان على وجه الكشف والشهود ـ كما يختصّ بخلّص الأولياء والعرفاء ـ أو بالعلم الاستدلالي ـ كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في صفاته وآثاره ـ فهو ليس ممَّا هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة، وفيه يتطرّق الخطأ والصواب، وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس، بخلاف النحو الأوّل فإنه لا يتطرّق إليه الخطاء و الجهالة). «انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج١، ص١١٦ – ١١٨».

وأما **ثالثاً**: إنَّ المقطع الذي نحن بصدده ليس هو في مقام الاستدلال والإثبات، وإنما هو مُجرّد عرض تصوّري، ومعه لا مُشكلة في فرض أنه يتحدّث عن وجود الله تعالى أيضاً، لأنَّ المنفيَّ هو الاستدلال على فرض التنزّل لا أصل الحديث عن الوجود؟

وجوابه: إنها التفاتة مقبولة، ومن ثمَّ يُمكن التحفّظ على ظهور الآية في الحديث عن قضيَّتين، هما: إثبات التوحيد بعد عرض وجوده تعالى. منه (دام ظله).

جاءت مُنسجمة مع الغفلة، بل إنها مُهـدَّدة دائـماً بـذلك، فاحتـاج الأمـر إلى الرعاية والتذكير، وإلا دُسَّ في التراب وانطفأ أثرها وعُطِّـل دورهـا، فكانـت الذكرى فاعلة في تطهير ساحة الفطرة من غطش المادّة والغفلة، ومن هنا تفهم وجهاً آخر لقوله تعالى: ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَـعُ الْمُـؤْمِنِينَ﴾ **(الـذاريات: ٥٥)**، كما ينبغي مُراعاة الحال بعد الذكرى، وإلا عادت الغفلة من أصل؛ قال تعـالى: ﴿...فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَـوْمِ الظَّـالِمِينَ﴾ **(الأنعـام: ٦٨)**، ولكنـه انطفـاء عرضي وليس ذاتياً، فالفطرة لا تموت أبداً، فإنها من سـنن الله التكوينيـة التـي قال فيها تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَحْوِيلاً﴾ **(فاطر: ٤٣)**.

نعم، إنَّ الوضوح والاستفادة والحـضور والتـأثير مـشروط بعـدم تحقّـق الرين، والرين بقوّة الموت بالنسبة للفطرة؛ إذ إنه يُصيب الفطرة بالـشلل التـامّ والعجز الكامل، حتى يصير صاحبه مُستهجناً لكلّ فضيلة ونصيحة، ومُقـبلاً على كلّ رذيلة صريحة، ولا ريب بـأنَّ للـرين أسـبابه الموضـوعية أشـار إليهـا القرآن إجمـالاً بقولـه تعـالى: ﴿كَـلَّا بَـلْ رَانَ عَـلَى قُلُـوبِهِم مَّـا كَـانُوا يَكْـسِبُونَ﴾ **(المطففين: ١٤)**، وبنحو من التفصيل أسبابه نوع التربية والثقافة والقـيم التـي يتلقّاها الإنـسان، والوسـط الاجتماعـي الـذي ينـشأ فيـه، وسـائر التـأثيرات الخارجية، وإلا فالإنسان يُولد على الفطرة، كما جاء صريحاً في الأخبار[1].

النكتة الثانية: حقيقة الوحدة

ما هو نوع الوحدة المبحوث عنها في المقام، أ وحدة عددية هـي أم وحـدة حقّة حقيقية؟

---

(١) روى الكليني عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليـه وآله: **كلّ مولود يولد على الفطرة، يعنـي المعرفـة بـأنَّ الله عـز وجـل خالقـه...**). أُصـول الكافي: ج٢، ص١٢، ح٣.

فإذا ما تتبّعنا كلمات الأعلام من الفلاسفة والمُتكلّمين، من القدماء والمُتأخّرين، نجد أنها ظاهرة في القول بالوحدة العددية، وهو من الأخطاء الشائعة، قال الطباطبائي: (المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية وغيرهم ممن بعدهم يعطي الوحدة العددية، حتى صرّح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجرى كلام غيره ممن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية. وأما أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً في عين أنَّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامّة، فهذا ما يتحصّل من كلمات أهل البحث في هذه المسألة. فالذي بيَّنه القرآن الكريم من معنى التوحيد أوّل خطوة خطيت في تعليم هذه الحقيقة من المعرفة، غير أنَّ أهل التفسير والمتعاطين لعلوم القرآن من الصحابة والتابعين ثمَّ الذين يلونهم أهملوا هذا البحث الشريف، فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة منهم لا ترى فيها أثراً من هذه الحقيقة لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلالي)[١].

وهنا ينبغي التعريف أوّلاً - ولو بشكل مُوجز[٢]- بالوحدتين العددية والحقيقة، وكيف أنَّ القرآن الكريم التزم بالوحدة الحقّة الحقيقة، وعليه جرت كلمات المعصوم.

أما الوحدة العددية: فهي الوحدة التي يُمكن فرض ثانٍ معها، وخلفية التعدّد هي نفس المحدودية، فالواحد العددي له حدّ ينتهي عنده وجوده وكماله، ومن ثم أمكن للثاني أن يأخذ موقعه في عرض السابق، فالثاني يبدأ من

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٤.

(٢) فليرجع المُتتبّع في تفصيل المسألة إلى كتابنا: (التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته) تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري: ج١، ص٤٩ فما بعد. منه (دام ظله).

حيث ينتهي الأوّل، من قبيل الكتاب الواحد حيث يُمكن فيه التعدّد لمحدوديته وعدم استغراقه لعالم المادّة، وبذلك تفرض وجود الثاني، وفي صورة فرض الثاني تُفرض الأعداد الأُخرى لنفس النكتة السابقة.

وأما الوحدة الحقّة الحقيقية فإنها تُعلم ممَّا تقدّم، حيث لا يُمكن فرض ثانٍ نظراً لعدم محدودية الأوّل، بمعنى أنَّ إطلاقه في الوجود لا يترك مجالاً لفرض ثانٍ فضلاً عن الكثرة، فإذا ملأ وجوده الحقّي الوجود لا يُتصوّر معه ثان، فإطلاقه لا يتحمّل ولا يحتمل التقييد إطلاقاً، وبهذا الملاك والمحتوى يتبلور عندنا اصطلاح الوحدة الحقّة الحقيقية، وهو الوحدة القهّارية أيضاً، كما سيأتي.

جدير بالذكر أنَّ المرفوع وهو وجود الثاني بإطلاقية المُطلق إنما على نحو الإمكان لا مجرّد الوقوع، بمعنى هنالك استحالة إمكانية فضلاً عن الاستحالة الوقوعية، لا أنه ممكن ولكن لم يقع، فإنَّ فرض الإمكان الثبوتي - حتى مع فرض استحالة الإمكان الإثباتي- لا يعفيه من المحدودية والتناهي[1]، وبالتالي يصحّ فرض ثانٍ له، وهو مُخالف للحقيقة الإطلاقية الطاردة للأغيار مطلقاً، وهو منافٍ لحقيقة الألوهية أيضاً، وهذا واضح.

تنبيه: لمّا كان الذهن العامّ يألف الوحدة العددية، كان الاعتقاد العامّ

---

(١) ربما **يُقال** بأنَّ المشهود هو أنَّ كلّ أدلّة التوحيد تثبت الاستحالة الذاتية للشريك، والاختلاف بينهما في أنَّ بعضها - وهو الذي يعتمد الوحدة الحقيقة- يجعل فرض الثاني محالاً، أي: إنَّ كلّ ما فُرض ثانياً عاد أوّلاً، وأما الآخر - الذي يعتمد الوحدة العددية- فإنه فاقد لهذه الميزة؟

وجوابه: نعم، إنَّ كلّ الأدلّة تثبت الاستحالة الذاتية، غير أنَّ الفرق بينهما هو أنَّ الوحدة غير العددية تستلزم أن يكون فرض الثاني مُحالاً، بينما في الوحدة العددية يُمكن فرض الثاني معها، إلا أنَّ البرهان دلَّ على استحالة وجود الثاني. منه (دام ظله).

مُتحرّكاً باتجاه التعلّق بالوحدة العددية، ولذا جاءت هذه البحوث العقلية والنصّية الدينية لرفع ذلك التوهّم وتأكيد حقيقة الوحدة الحقّة المناسبة لإطلاقية الواجب سبحانه.

النكتة الثالثة: الوحدة القهَّارية

من الحقائق القرآنية البارزة أنه كلّما نُعت اللهُ سبحانه بالوحدة أردف ذلك بالقهَّارية؛ قال تعالى: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (**يوسف: ٣٩**)، وأيضاً: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ (**ص: ٦٥**)، والقهر هو الغلبة والتذليل، كما في المفردات[1]، ولا يتمّ إلا بأن لا يدَع لفارضٍ مجالاً أن يفرض له ثانياً مُماثلاً بوجه، فضلاً عن أن يظهر في الوجود وينال الواقعية والثبوت، ومن الواضح أنَّ ذلك لا يتحقّق إلا بأن يكون وجوده غير محدود بحدّ، ولا مشروط بشرط، وإلا انعدم فيما وراء حدّه، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، فيكون مقهوراً لا قاهراً ومحدوداً لا مطلقاً، مُنعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، وبذلك يصحّ للعقل أن يفرض ثانياً له، سواء كان جائز التحقُّق في الخارج أو غير جائز التحقّق، وصحَّ أيضاً عند العقل أن يتّصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فرض امتناعه في الواقع، مع أنه ليس كذلك؛ لقوله تعالى: ﴿**أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاء رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيط**﴾ (**فصّلت: ٥٤**). فتحصَّل أنَّ معنى وحدته تعالى هو أنه من الوجود بحيث لا يحدّ بحدٍّ حتى يمكن فرض ثانٍ له فيما وراء ذلك الحدّ. ولعلّ هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾ (**سورة الإخلاص «التوحيد»**)، فإنَّ لفظ: « أَحَدٌ

---

(١) قال الراغب: (قهر: القهر الغلبة والتذليل معاً، ويستعمل في كلّ واحد منهما). مفردات غريب القرآن: ص٤١٤.

في المقام إنما يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قباله، فيقال مثلاً: «ما جاءني أحد»، فاستعمال لفظ : «أَحَدٌ» - في السورة أعلاه- في الإثبات من غير نفي ولا تقييد بإضافة أو وصفٍ، يفيد أن هويّته تعالى بحيث يدفع فرض من يماثله في هويّته بوجه، سواء كان واحداً أو كثيراً، ولذا فهو محال بحسب الفرض الصحيح مع قطع النظر عن حاله بحسب الخارج.

من هنا يتّضح السرّ في وصفه تعالى لنفسه بأنه: ﴿**الصَّمَدُ**﴾ الذي يعني أنه كلّه وجود فلا جوف له ولا فراغ البتّة، وبأنه: ﴿**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**﴾، فلا منشأ له من خارج ذاته، وأنه: ﴿**لَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾، فإنَّ عدم الصمدية وتصوّر المنشأ والكفء ممَّا يستلزم نوعاً من المحدودية والانعزال.

ولازم ما تقدّم أنه كلما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الوجود والكمال في قباله تعالى ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من معنى الكمال لله سبحانه محضاً، وهو الحقّ الذي يملك كلّ شيء، وغيره الباطل الذي لا يملك لنفسه شيئاً البتّة؛ قال تعالى: ﴿...**وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُوراً**﴾ (**الفرقان: ٣**).

وكشاهد صدق لهذه الحقيقة القرآنية يُمكنك أن تفرض أمراً متناهياً وآخر غير متناهٍ، ستجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي، بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض، أيَّ دفعٍ فرضته، بل ستجد أنَّ غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على نفسه، الشهيد عليه، والمحيط به، وهذا واضح.

إنَّ هذه الوحدة القهّارية باصطلاح القرآن تنفي كلَّ وحدة مضافة إلى كثرة مقابلة لها، سواء كانت وحدة عددية كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، فإنَّ هذا الفرد مقهور بالحدّ الذي يحدّه به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قباله، أو كانت وحدة نوعية أو جنسية أو

أيّ وحدة كلّية مضافة إلى كثرة من سنخها، كالإنسان الذي هو نوع واحد مضاف إلى الأنواع الكثيرة الحاصلة منه ومن الفرس والبقر وغيرها، فإنه مقهور بالحدّ الذي يحدّه به ما يناظره من الأنواع الأُخر، وإذ كان الله تعالى لا يقهره شيءٌ في شيءٍ البتّة من ذاته ولا صفته ولا فعله وهو القاهر فوق كلّ شيء، فهو ليس بمحدود في شيء يرجع إليه، وهو موجود لا يشوبه عدم، وحقّ لا يعرضه بطلان.

النكتة الرابعة: نصّية الوحدة الحقيقية الحقَّة

مرَّت بنا إشارات قرآنية للوحدة الحقيقية الحقَّة، وبقي أن نُعرّج قليلاً على بعض النصوص الروائية لتكمل الصورة النصّية لدينا، فقد وردت لتكتمل نصوص مُكثّفة في ذلك، وبألسنة مختلفة، ولا غرابة في ذلك ما دامت جميع القضايا الأُخرى من التجرّد والبساطة والعلم والقدرة والحياة والتوحيد الأفعالي، وغير ذلك من الموضوعات المهمّة، تتأسَّس على طبيعة ونوع الوحدة. أما النصوص فمنها:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يُرى، وباطنه موجود لا يخفى، يُطلب بكلّ مكان، ولم يخلُ منه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود**)[١].

ومثله جاء في بعض أدعية أيام رجب: (... **يا باطناً في ظهوره وظاهراً في بطونه ومكنونه!**)[٢]، وجليّ بأنَّ هذا المفاد جذره قرآني، فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (**الحديد: ٣**).

---

(١) معاني الأخبار، للصدوق: ص١٠، ح١. باب: (معنى التوحيد والعدل).

(٢) من أدعية الإمام الحجّة بن الحسن صلى الله عليه وآله في أعمال شهر رجب، انظر: مصباح المتهجّد: ص٨٠٤ رقم: (٨٦٦).

إنَّ الدلالة النصّية على التوحيد غير العددي تظهر حين معالجة الإشكالية التي تعترض النصّ للوهلة الأُولى، وهي كيف اجتمع الظهور والبطون فيه سبحانه وتعالى مع أنهما مُتقابلان؟ فإذا كان وجوده ظاهراً فكيف أمكن أن يكون باطناً في آنٍ واحد، وهكذا فيما إذا كان الشيء أوّلاً كيف له أن يكون آخراً في آنٍ واحد؟ أَوَ ليس المُقابلة مانعة من ذلك؟ وإذا اجتمعا فيه دون غيره؟ وما خلفية ذلك كلّه؟

إنها أسئلة مُتقاربة ومهمّة، أحدها مفتاح للآخر، لاسيَّما في إشكالية التقابل، وهنا يُمكن أن نُقدّم إجابتين ونُرجئ الثالثة، وهي الإجابة التفصيلية، حيث يمكن الرجوع فيها إلى دراساتنا الكلامية والفلسفية والعرفانية.

أما الأُولى فهي الإجمالية، وتتلخّص بإطلاقية المطلق، فكونه مُطلقاً غير مُتناهٍ يعني بالضرورة إذا فرضت أوّلاً وآخراً في الوجود فإنه لا يجتمع إلا في المطلق عن القيود، وإذا فرضت ظاهراً وباطناً فهو كذلك، وإلا لا معنى لإطلاقيته وعدم تناهيه.

وأما الثانية فشبه تفصيلية، نستهلُّها بكلمةٍ لأمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له أوّلها: (**الحمد لله الذي لم يسبق له حالٌ حالاً، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً، كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل،... وكلّ ظاهر غيره باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**)[(١)].

فقوله: (**لم يسبق له حالٌ حالاً**) أُريد به نفي مطلق الحال والأحوال عنه، لأنَّ الحالية لازمها وقوع التغيير، ومن جملة التغيير التبدّل في المواقع بين الظهور والبطون والأوّلية والآخرية، بمعنى أن يكون موصوفاً بأحدهما قبل الاتّصاف بالآخر، أي: يكون أوّلاً دون أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً دون أن

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج٥، ص١٥٣ رقم الخطبة: (٦٤).

يكون باطناً. فلو انتفى عنه الحال - وهو التبدّل والتغيّر- صحّ أن يكون ظاهراً في عين كونه باطناً، وأوّلاً في عين كونه آخراً، ومنه تفهم ما ورد في الدعاء: (**يا من لا تغيّره الدهور، ولا تبليه الأزمنة، ولا تحيله الأمور...**)[١].

فإن قلت: بأنَّ الصفات تقتضي وقوع التبدّل، فيلزم الاتّصاف بالحال ومن ثم الاتّصاف بالظهور دون البطون، وهكذا؟

قلنا: بأنَّ صفاته سبحانه ليست منفكّة عن ذاته، بمعنى أنها ليست طارئة على ذاته، وإنما هي عينها، وما دامت هي كذلك فله السرمدية المطلقة (الأزلية والأبدية)، فهو الأوّل والآخر، وهو الظاهر والباطن، وما سواه بسبب محكوميته للأحوال فهو إن تلبَّس بالأوَّلية في الصدور - مثلاً- فلا يمكن أن يكون الآخر بالضرورة، وإن تلبَّس بالآخرية ظهوراً استحال أن يكون أوّلاً، وهكذا الحال بالنسبة للظهور والبطون بنفس النكتة الآنفة، وقد أشار لذلك أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله: (**كلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**)[٢].

فهو جلَّت قدرته باطن في عين ظهوره، وظاهر في عين بطونه، بخلاف الظاهر والباطن في الوجود الإمكاني، والكلام الكلام في جامعيّته سبحانه للأوّل والآخر، وهذا كلّه يحكي لنا إطلاقيته وقهّاريته وعدم تناهيه. فالمطلق غير المتناهي، له جامعية الظهور والبطون والأوّلية والآخرية. وقد ورد في بعض أدعية ليلة القدر المرويّة عن الإمام زين العابدين ما هو قريب ممَّا تقدّم في أحد أدعية رجب، حيث يقول: (**يا باطناً في ظهوره، ويا ظاهراً في بطونه، يا باطناً ليس يخفى ويا ظاهراً ليس يُرى**)[٣]، وقد عرفت أنَّ لذلك صلة وثيقة

(١) مصباح المتهجّد: ص١١٩ رقم الدعاء: (١٦٥).

(٢) نهج البلاغة: ج١، ص١١٣ خطبة رقم: «٦٥»، تحقيق الشيخ محمد عبده.

(٣) الصحيفة السجادية، للإمام علي زين العابدين عليه السلام: ص٢٦٧ رقم: «١٣١».

بالتوحيد وبالوحدة الحقّة الحقيقية، فتوحيده ووحدته الحقَّة المطلقة تقتضي أن يكون هو الأوحد المصداق الحقّ للوجود في ظاهره وباطنه.

ولعلّ من لطائف ما ذكره الشيخ محمد عبده في تعليقة له في المقام – في ذيل خطبة الإمام علي عليه السلام الآنفة الذكر – قوله فيها: (ما لله من وصف فهو لذاته يجب بوجوبها، فكما أن ذاته سبحانه لا يدنو منها التغيّر والتبدل، فكذلك أوصافه هي ثابتة له معاً، لا يسبق منها وصف وصفاً وإن كان مفهومها قد يشعر بالتعاقب إذا أضيفت إلى غيره، فهو أوّل وآخر أزلاً وأبداً، أي هو السابق بوجوده لكلّ موجود، وهو بذلك السبق باقٍ لا يزول وكلّ وجودٍ سواه فعلى أصل الزوال مبناه...)(١).

إذن فقوله: (**لم يسبق له حالٌ حالاً**) إجمال دقيق تفصيله هو أنه الظاهر والباطن وحده، وحده لا شريك له في اجتماع ذلك له، فلا ظاهر غيره موصوف بالبطون، ولا باطن غيره موصوف بالظهور، وإذا كان كذلك – وهو كذلك – وكان لرقعة الوجود رقيقة تسمَّى بالظاهر، وحقيقة تُسمَّى بالباطن، فهو وحده الحاضر الذي ما غاب قطّ(٢).

فيتّضح من الإجمال والتفصيل الموجز أنَّ الخصوصية الحقَّة التي جعلت وحدته الحقَّة قهَّارية هي إطلاقية وجوده وعدم اتّصافه بحال من الأحوال. فإذا انتفى الحال والتناهي عنه، صحَّ انحصار الظهور والبطون والأوّلية

---

(١) انظر: المصدر السابق: ج١، ص١١٢، في ذيل نفس الخطبة.

(٢) وفي ذلك يقول الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: «العالم غائب ما ظهر قطّ، والله ظاهر ما غاب قطّ». انظر: دروس فلسفية في شرح المنظومة للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري: ج١، ص١٢٦. فالموجود الوحيد في الظهور والبطون هو الله تعالى، ومراده الظهور الحقيقي في الأمرين معاً، وفي كلمته النفيسة أسرار وأسرار لا تناسب البحث، فالترك أولى. منه (دام ظله).

والآخرية به.

بعبارة أُخرى: إنَّ سرَّ التقابل الملحوظ في الموجودات الإمكانية واستحالة الاجتماع في واحد منها، هو حقيقة اتّصافها بالمحدودية والتناهي. فإذا كان أحدها ظاهراً فلظهوره حدّ ينتهي عنده ليأتي الباطن، فكانا مُتعاكسين، وعليه فلا يكون أحدهما الآخر[1]، وأما إذا كان المعنى غير متناهٍ فلا يُتصوّر معه

---

(١) ربما يُقال:

أولاً: إنَّ هذا يعني استحالة اجتماع المُتباينين في موجود واحد مُتناهٍ، حتى لو كانا مُتخالفين – فالمُتباينان إما أن يكونا مُتخالفين أو مُتضادّين أو متناقضين أو متضايفين– فإنَّ صحة سلب كلّ منهما عن الآخر بسبب التناهي، فالتباين يقتضي ذلك؟ بعبارة أُخرى: كما أنَّ المُتقابلين يستحيل اجتماعهما في موجود واحد في زمان واحد من جهة واحدة فكذلك يستحيل اجتماع المُتخالفين، فما ذكر من اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة إنما هو في موجود واحد من حيثيتين، وهو يعني في موجود واحد مركّب، ومثله ليس اجتماعاً في الحقيقة؟

وجوابه: نعم، إذا كان هذا الوجود بسيطاً فإنه يستحيل الاجتماع في المُتخالفين كما في المُتقابلين، أما إذا كان مُركّباً فلا مُشكلة في الاجتماع في المُتقابلين كما في المُتخالفين.

وثانياً: المعروف أنَّ التجرّد هو الذي يسمح باجتماع المُتقابلات لا غير التناهي، لأنَّ المانع من اجتماعهما هو التزاحم، وهو مفقود في المجرّد، إلا أن يُقال بأنَّ التقابل على نوعين، تقابل ينشأ من الحدود، وهو المانع من الاجتماع إلا في غير المتناهي، وتقابل آخر ينشأ من التزاحم، فيكون المانع من الاجتماع هو المادّة؟

وجوابه: صحيح أنَّ التقابل على نحوين، فتارة يكون منشأ التقابل ضيق عالم المادّة، كتقابل الأجسام في المكان، وأُخرى بسبب تناهي الشيء، كالتقابل بين الاثنين والثلاثة، فمثله لا يرتبط بعالم المادّة، وإنما يستحيل اجتماعها في أيّ عالم آخر إذا قبلنا العدد هناك، علماً أنَّ الاجتماع في الحالين هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا حدود ولا تزاحم، فلا تظهر مثل مفاهيم الأوّل والآخر، وغير ذلك هنالك. منه (دام ظله).

وجود حدّ بين ظاهره وباطنه، فهو كلاهما معاً[١]، ومن هنا تفهم وجهاً وسرّاً جديداً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (**البقرة: ١١٥**)، ففي المشرق والمغرب إشارة للظهور والبطون، فافهم.

---

(١) ربما يُستدرك على ذلك **فيُقال**: إنَّ الظاهر والباطن يبقيان من المفاهيم القياسية، وليسا هما كالعلم والقدرة، ومن ثم غير المتناهي يجعل من العالم والقادر علماً كلّه وقدرة كلّها، من دون حدود، ولكن كيف يجعل منه ظاهراً وباطناً بحيث يكون لهما معنى مُحصّل مع غير التناهي؟

وجوابه: ذكرنا في دراسات سابقة (في أبحاث التوحيد) أنَّ هذه المفاهيم إنما تظهر عندما تُؤخذ مقيسة إلينا، فهي ليست أوصافاً له في نفسه على حدّ العلم والحياة والقدرة، بينما في الأوّل والآخر والظاهر والباطن لو لم يكن هناك ما يُقاس إليه لم تكن هذه الصفات؛ قال الغزالي: (اعلم أن الأول يكون أولاً بالإضافة إلى شيء والآخر يكون آخراً بالإضافة إلى شيء، وهما متناقضان، فلا يتصوّر أن يكون الشيء الواحد من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد أوّلاً وآخراً جميعاً، بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتّبة فالله تعالى بالإضافة إليها أوّل؛ إذ الموجودات كلّها استفادت الوجود منه، وأمّا هو فموجود بذاته وما استفاد الوجود من غيره. ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه فهو آخر؛ إذ هو آخر ما يرتقي إليه درجات العارفين وكلّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلى معرفته والمنزل الأقصى هو معرفة الله سبحانه وتعالى، فهو آخر بالإضافة إلى السلوك، أوّل بالإضافة إلى الوجود. فمنه المبدأ أوّلاً، وإليه المرجع والمصير آخراً. – وكذا – الظاهر الباطن... أيضاً من المضافات، فإنَّ الظاهر يكون ظاهراً لشيء وباطناً لشيء ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً، بل يكون ظاهراً من وجه بالإضافة إلى إدراك، وباطناً من وجه آخر، فإنَّ الظهور والبطون إنما يكون بالإضافة إلى الإدراكات، والله سبحانه وتعالى باطن إن طُلب من إدراك الحواسّ وخزانة الخيال، ظاهر إن طُلِب من خزانة العقل بطريق الاستدلال). انظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: ص١٤٦. منه (دام ظله).

وستفهم بُعداً آخر لكلمة إمام الموحّدين علي عليه السلام حيث يقول: **(ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله وبعده ومعه)**[1]، وهو المقام الأرفع في التوحيد بمراتبه الثلاث، الذاتي والصفاتي والأفعالي، لا يناله إلا من أوصد أبواب حاكمية عالم المادّة مُطلقاً، كما تقدّم ذلك[2].

فيترشّح من كلمتي النبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله والوصيّ الأعظم عليه السلام أنهما بصدد بيان وحدته الحقَّة، وأنَّ هذه الوحدة القهَّارية من لوازمها جامعية الظهور والبطون معاً؛ قال الطباطبائي: (كلامه صلى الله عليه وآله وسلم مسوق لبيان وحدته تعالى غير العددية المبنيّة على كونه تعالى غير محدود بحدّ، فإنَّ عدم المحدودية هو الموجب لعدم انعزال ظاهر توحيده وتوصيفه تعالى عن باطنه، وباطنه عن ظاهره، فإنَّ الظاهر والباطن إنما يتفاوتان وينعزل كلّ منهما عن الآخر بالحدّ، فإذا ارتفع الحدّ اختلطا واتّحدا. وكذلك الظاهر الموصوف إنما يحاط به، والباطن الموجود إنما يخفى ويتحجّب إذا تحدّدا فلم يتجاوز كلّ منهما حدَّه المضروب له ...)[3].

بقي أن نقف قليلاً عند قوله عليه السلام: **(كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل)**، فإنها كلمة نفسية جداً، وهي كافية لإثبات المطلوب كلّه، فالغير موصوف بالوحدة أيضاً، ولكنها وحدة في قبال الكثرة، أعني أنها الوحدة العددية، فمن كان وحيداً فهو قليل بالضرورة نسبة ومقايسة للكثرة الكاثرة التي تقف في قباله، فحدوده ومنتهاه تُملي عليه أن تكون وحدته عددية، ومن كان واحداً بالعدد فهو قليل جداً، فإذا ما عرفنا بأنَّ الله تعالى مطلق وغير

---

(١) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للإمام الخميني قدّس سرّه: ص٢٢.

(٢) انظر: الفصل الرابع من الباب الأول، تحت عنوان: (الطهارة والإيمان سُلّمان معرفيان).

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٣.

متناه، وأنَّ وحدته إطلاقية قهَّارية فلا بدَّ أن لا يكون موصوفاً بالقليل بالضرورة، ولا يعني ذلك أنه سيكون موصوفاً بالكثرة - والعياذ بالله- فإنَّ وحدته لا تبقي في قبالها شيئاً ليكون قليلاً في قبال الكثير أو كثيراً في قبال القليل، وإنما تعني وحدته تعالى نفي العددية عنه مطلقاً بقلّتها وكثرتها معاً، وهذا هو الغنى المطلق، أو كما عبَّر البعض[١] بأنَّ وحدته سبحانه علوّ الذات وتفرّدها بالعظمة، فانتبه ولا يشتبه عليك ما في التعبير، فذلك ضيق الخناق.

إذن فغيره إنما يتّصف بالواحد العددي، وهو قليل إذا نُسب إلى الاثنين والثلاثة، فإنَّ الوحدة العددية المُتفرّعة على محدودية المُسمَّى بالواحد لازمها تقسّم المعنى وتكثّره، وكلما زاد التقسيم والتكثّر أمعن الواحد في القلّة والضعف بالنسبة إلى الكثرة الحادثة، فكلّ واحد عددي فهو قليل بالنسبة إلى الكثير الذي بإزائه، ولو بالفرض.

قال الطباطبائي: (وأما الواحد الذي لا حدَّ لمعناه ولا نهاية له فلا يحتمل فرض الكثرة؛ لعدم احتماله طرو الحدّ وعروض التميز، ولا يشذّ عن وجوده شيء من معناه حتى يكثره ويقوى بضمّه، ويقلّ ويضعف بعزله، بل كلّما فرض له ثان في معناه فإذا هو هو)[٢].

---

(١) لعلّه الشيخ محمد عبده، في قوله: (الواحد أقلّ العدد، ومن كان واحداً منفرداً عن الشريك محروماً من المعين كان محتقراً لضعفه، ساقطاً لقلّة أنصاره. أما الوحدة في جانب الله فهي علوّ الذات عن التركيب المشعر بلزوم الانحلال، وتفرّدها بالعظمة والسلطان). انظر: نهج البلاغة: ج١، ص١١٢، في ذيل خطبته عليه السلام المُرقّمة عنده برقم: (٦٥).

(٢)الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص٩٥.

ولك أن تسأل: لـمَّا كان الحدّ الأوسط للوحدة غير العددية هو عدم التناهي وعدم المحدودية، فَلِمَ جعل علماء الإسلام أصل الأُصول الاعتقادية التوحيد لا الصرافة وعدم التناهي، وقد صرَّح الطباطبائي بهذا قائلاً: (ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفي مستقلّ=

جدير بالذكر أنَّ الإنسان ـ وهو قطب عالم الإمكان ومحوره ـ قد بدأ من الله تعالى: ﴿**إِنَّا لله**﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل: ﴿**وَإِنَّـا إِلَيْهِ رَاجِعونَ**﴾ (**البقرة: ١٥٦**)، وما دام الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأوّل وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله تعالى، وإلاّ فإنّ الله سبحانه لا أوّل لأوّليّته ولا آخر لآخريّته.

بعبارة أُخرى: إنَّ الله سبحانه لا أوّل له ولا آخر، وإنّما يرتبط الأمر بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله سبحانه وينتهي إليه[1].

ومن الموارد النصّية الأُخرى الدالّة على الوحدة الحقيقيّة الحقّة لله تعالى قول أمير المؤمنين علي عليه السلام أيضاً: (**أوَّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال**

= لهذه المسألة، فإنَّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلّفة من هذه المقدّمات المبيّنة في كلامه لا تزيد على ما في كلامه بشيء، والجميع مبنيّة على صرافة الوجود وأحدية الذات جلّت عظمته). «الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٥»، كما إننا حينما نقرأ كلّ فقرات النصوص المُشار إليها نجد أنها تُركّز على مسألة اللاتناهي وعدم الحدّ، فهل يُمكن أن يُفسّر ذلك على أساس الموقف الفقهي وأنَّ الحدّ الأدنى المطلوب هو الإيمان بالوحدة أم ماذا؟

وجوابه: إنما عدلوا عن جعل اللاتناهي أصلاً من أُصول الاعتقاد، وربما يكون لأحد سببين:

الأول: إنَّ اللاتناهي دليل وحدٌّ أوسط لمنظومة المعارف، والاعتقاد يتعلّق بالنتائج والتي منها الوحدة، وإلا كما جاء في السؤال فإنَّ اللاتناهي أساس كلّ الصفات.

والثاني: تصوّر اللاتناهي لعموم الناس ليس أمراً ميسوراً، خاصة بالالتفات إلى ما ذكر في نظرية المعرفة من أنَّ الذهن البشري لا يُمكنه استيعاب اللامتناهي إلا بحدود الحمل الأولي دون الشائع، بخلاف الوحدة فإنه يُمكن تصوّرها للجميع، وكلّ بحسبه.

(١) انظر: التوحيد، محاضرات السيد كمال الحيدري: ج١، ص٧٩.

الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه)[١].

وفي نصّ آخر: (**من حدَّه فقد عدَّه، ومن عدَّه فقد أبطل أزله...**)[٢].

فقد رتَّب العدّ على المحدودية، ورتَّب عليهما بطلان القِدَم والأزل، لأنه إذا صار محدوداً صار مسبوقاً وملحوقاً بعدمه، وهذا هو معنى الحدوث، والحادث مُمكن الوجود، والإمكان يُقابل الأزلية ويُضادّها، في حين إنه سبحانه كما عبَّر عليه السلام في خطبة أُخرى له: (**سبق الأوقاتَ كونُهُ، والعدمَ وجودُهُ والابتداءَ أزلُه**)[٣]، فيكون محصّل ومفاد الخطبة المزبورة هو أنَّ كمال معرفته تعالى يستوجب نفي الوحدة العددية عنه وإثبات الوحدة الحقيقية الحقَّة.

وقد علَّق صدر المُتألهين على كلمة الإمام عليه السلام: (**ومن أشار إليه فقد حدَّه...**) قائلاً: (أي: من أشار إليه بأيّ إشارة كانت - حسّية أو عقلية- بأن قال: هاهنا أو هناك، أو كذا وكذلك، فقد جعله محدوداً بحدٍّ خاصّ، ومن حدَّه بحدٍّ معيّن فقد عدَّه، أي: جعله واحداً بالعدد لا بالحقيقة، وقد ثبت أن وحدته الحقَّة ليست مبدأ الأعداد وواحد الأفراد والآحاد)[٤].

فيتلخَّص لنا من كلّ ذلك أنَّ الوحدة التي تناولتها الأدلّة النصّية - عرضاً واستدلالاً- هي الوحدة غير العددية، وأنها هي التي تنسجم - حصراً- مع عدم تناهي الذات المقدّسة، ولـمَّا كان التوحيد أساس التنظير للمعارف

---

(١) نهج البلاغة: ج١، ص١٤ خطبة رقم: (١).

(٢) المصدر السابق: ج٢، ص٤٠ خطبة رقم: (١٥٢).

(٣) المصدر السابق: ج٢، ص١٢٠ خطبة رقم: (١٤٦).

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة: ج٦، ص١٤١.

الدينية جميعاً – باعتبارها تنزّلاً له، وباعتباره محوراً لها– كانت الوحدة غير العددية هي اللون الذي صُبغت بها تلك المعارف، ومن ثم جاء التأكيد عليها بشكل مُكثّف في النصّ الديني، وذلك لتعثّر الذهن الاختصاصي، فضلاً عن الذهنية العامّة، في الكشف عن هذه الحقيقة، حيث نجد أنَّ الفلسفة والكلام لم تُوفَّق للتنظير لها قرابة ألف عامّ.

إنَّ هذه الظاهرة المُلفتة إن دلَّت على شيء فإنما تدلّ على أنَّ العقل البشري غير المعصوم عاجز عن الوصول إلى مثل هذه الحقائق منفرداً ومنفصلاً عن العقل المعصوم، وبالتالي يتّضح لنا حجم الخسارة المعرفية التي أُصيبت بها الأُمة جرَّاء الإقصاء الذي مُورس بشدّة ضدّ أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلم يُمكّنوهم من تولّي مناصبهم الإلهية وأداء رسوم مرجعيتهم الفكرية والدينية بالنحو المُفترض، فأدَّى ذلك كلّه إلى وقوع إخفاقات خطيرة أفضت إلى سلسلة من التأويلات غير المُبرَّرة للنصوص وإلى جملة من الصياغات الاجتماعية والسياسية المغلوطة التي ما زالت تعيش في دوائر كبيرة من المجتمع الإسلامي وترسم له طريقة تفكيره.

تنبيه أوّل: بعد أن ثبت لدينا بأنَّ كلمة (الله) تحكي الاسم الأعظم للذات المتعالية المُستجمع لكلّ كمال وجودي مفروض، وأنَّ كلمة التوحيد العظمى (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) تعني الوحدة غير العددية أو الحقيقية الحقَّة، يبرز أمامنا وجه التجانس بين الكلمتين وسرّ استتباع كلمة التوحيد لكلمة الجلالة في الآية الشريفة، فإنَّ الوحدة التي لا تقبل الثاني تتأسَّس على أساس ذاتٍ تحمل عمق اللاتناهي في الكمال.

تنبيه ثان: إنَّ صفات الله تعالى، سواء بالإطلاق أو عدم التناهي أو بالوحدة الحقّة، وما شابه ذلك، إنما المُدرك منها بالنسبة لنا هو ظواهرها، أو ما يُمكن تسميته بالمفاهيم القابلة للإدراك العقلي والإثبات البرهاني، وأما

حقائقها الحقَّة التي تمثّل الواقع المكنون فإننا عاجزون عن سبر غورها، فلا يعلم ذلك الواقع إلا هو سبحانه ومن أفاض عليه المولى بعلم منه بقدر المُفاض عليه، إذ لا قدر للمُفيض وهو موصوف بالإطلاق، كما عرفت، وذلك المُفاض عليه مأذون بحمل الصفات عليه تعالى، كما هو ظاهر[١] قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ الله الْمُخْلَصِينَ**﴾ (**الصافات: ١٥٩-١٦٠**)، والنكتة في ذلك هي محدودية المفهوم مهما بلغت به السعة، فكيف له أن يسع المُطلق؟!

فالصفة بوجودها المفهومي لا تنال شيئاً من واقعيته المقدّسة، وكيف ينالُه ما لَه وجود ذهني، فضلاً عن كلّ مفهوم هو غير المفاهيم الأُخرى، فيتحدّد بها، وتتحدّد به، لبينونتها، فلا ينطبق عليه واحد منها، وإلا لأمكن أن تراه العيون وتناله الظنون، وبذلك ينجلي أمامك سرٌّ ووجهٌ خفيٌّ من هذا الدعاء: (**اللهمَّ إني أسألك يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون**)[٢] فهو عليه السلام يسأله بنفي الصفات عنه، ما تلتقطه العيون، وما تتوهّمه العقول، وما ينقله الآخرون، فالتفت.

ومنه يتّضح الحديث المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام (أنه قال رجل عنده: الله أكبر، فقال عليه السلام: **الله أكبر من أيّ شيء**؟ فقال: من كلّ شيء. فقال أبو عبد الله عليه السلام: **حدَّدته**. فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر من أن يوصف)[٣].

تنبيه ثالث: إنَّ المُقايسة بين أسمائه الحُسنى تقتضي تقدّم الاسم الأعظم

---

(١) وقد عبّرنا بالظاهر، لأنَّ الأظهر منه هو أنَّ عباد الله المُخلَصين لا يصفون الله تعالى إلا بما وصف هو نفسه، فهم مُخلَصون من دواعي ذواتهم للوصف إلى دواعي ذاته تعالى لذلك، والله أعلم. منه (دام ظله).

(٢) مصباح المتهجّد: ص١١٩ رقم الدعاء: (١٦٥).

(٣) أُصول الكافي: ج١، ص١١٧، ح٨، باب: (معنى الأسماء واشتقاقاتها).

الذي يحكي الذات المقدّسة الجامعة لكلّ كمال وجمال وجلال بوجوده اللامُتناهي، كما أنَّ المُقايسة بين صفاته الأسنى تقتضي تقدّم صفة الوحدة الحقيقية الحقَّة، فمن لوازمها توحّده في جميع أسمائه وصفاته، فلا يُتصوّر في البين شيء لتكون له وحدته، أو كما يُقال: ليس سواه في الدار من ديار، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿...**قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ الله فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً**﴾ **(النساء: ٧٨)**، وهو سبحانه مع ذلك كلّه كما تقدَّم في قوله صلى الله عليه وآله: (**ظاهره موصوف لا يُرى، وباطنه موجود لا يخفى، يُطلب بكلّ مكان، ولم يخلُ منه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود**)[١].

فسبحان من هو: (**واحد لا من عدد، ودائم لا بأمد، وقائم لا بعمد... لا كالأشياء فتقع عليه الصفات، قد ضلَّت العقول في أمواج تيّار إدراكه، وتحيّرت الأوهام عن إحاطة ذكر أزليّته، وحُصرت الأفهام عن استشعار وصف قدرته، وغرقت الأذهان في لُجج أفلاك ملكوته...فلا دهر يخلقه، ولا وصف يحيط به**)[٢]، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم.

النكتة الخامسة: مراتب التوحيد

تقدّم وفي أكثر من مورد[٣] عرض أقسام التوحيد، وهي التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي، وما يهمّنا في المقام هو الأخير.

فضلاً عمّا تقدّم في موضوعة التوحيد الأفعالي فإنه يعني أنَّ كلّ فعل يصدر في هذا العالم حدوثاً وبقاءً، بما في ذلك فعل الإنسان - محور عالم الإمكان-

---

(١) معاني الأخبار: ص١٠، ح١. باب: (معنى التوحيد والعدل).

(٢) من خطب الإمام علي عليه السلام في مسجد الكوفة. انظر: توحيد الصدوق: ص٦٩، ح٢٦.

(٣) يعني في مجموع دراساته وكتبه (دام ظله)، ومنها في هذا السفر الجليل.

ومُمارساته الاختيارية، فضلاً عن غيرها، لا تقع إلا بإرادة منه تعالى وتأثيره، فكلّ شيء قائم به فله القيُّومية المطلقة، فلا حول ولا وقوَّة ولا تأثير حقيقيَّ في الوجود إلا منه أو بإذنه، وكلّ ذلك بموجب وحدته الحقيقية الحقَّة التي تطال هذه المرتبة أيضاً، وعليه فمن اعتقد بصدور فعل في عالم الإمكان بأسره خارج عن سلطانه وحاصل بغير إذنه، فإنه يكون كافراً من زاوية التوحيد الأفعالي، لا من زاوية التوحيد الذاتي أو الصفاتي.

وهنا قد طُرحت إشكالية خطيرة في هذا المجال، أخفق فيه الكثير ونجا منها القليل، وهي الإشكالية المُتعلّقة بمسألة الجبر والاختيار في الفعل الإنساني.

تقرير الإشكالية

إنَّ الفعل الاختياري الصادر من الإنسان فيه احتمالات ثلاثة[1]، وهي:

الأوّل: إن يُنسب الفعل إلى الله تعالى، فيصير فعلاً له، على حدّ أفعاله الصادرة منه مُباشرة، ولازم هذا هو القول بالجبر الأشعري الذي يُكذّبه العقل والنقل والوجدان، لِما يترتَّب عليه سلسلة من المفاسد.

الثاني: أن يُقتصر به على الإنسان وحده، دون أن يكون لله تعالى في الأمر شيء، وهذا هو التفويض المعتزلي، الذي من لوازمه الفاسدة القول بتناهي فعل الله تعالى، وهذا ما لا ينسجم مع طبيعة الوحدة الحقيقية الحقّة - أو ما يُعبَّر عنها أيضاً بالوحدة غير العددية- التي لا تُحدّ بشيء مُطلقاً.

الثالث: أن يكون الفعل مُشتركاً في إيجاده بين الله تعالى وعبده، ولازم ذلك وقوع الشركة المُفضية للتلبّس بالشرك، أي: أن يكون لله شريك في فعل

---

(١) في نظر صاحب الإشكالية، وسيثبت وجود قول رابع هو الصحيح في المقام. منه (دام ظله).

ما، وهو ممنوع عقلاً ونقلاً.

إنَّ هذه الاحتمالات الثلاثة يُقابلها احتمال رابع مُستفاد من النصوص القرآنية، فالقرآن يطرح حلاً مُغايراً لأصل الإشكال، فهو تارة ينسب كلَّ شيء - بما في ذلك فعل الإنسان الاختياري- إلى الله سبحانه، قال تعالى: ﴿...**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾ **(الرعد: ١٦)**، فالآية تُبيِّن لنا أنَّ كلَّ ما وقع عليه اسم «شيء» فهو مخلوق لله تعالى، ثم تُعلِّل ذلك بكونه الواحد القهَّار، وتارة ينسب صدور الفعل إلى الإنسان، بعد أن يأمرهم به، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ **(التوبة: ١٠٥)**، والجامع بين النسبتين هو صدور الفعل من الإنسان باختياره ولكن بعد حصول الإذن من الله تعالى، فالإنسان ليس قادراً على فعل كلّ شيء، حتى وإن كان ذلك الشيء مُمكناً، كما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ**...﴾ **(الكهف: ٢٣-٢٤)**، وبالتالي لا جبرَ في المقام لمقام الاختيار في وقوع الفعل، ولا تفويض أيضاً لمقام الإذن منه تعالى، ولا يلزم الشرك منه لأنَّ الفاعل المُباشر هو الإنسان نفسه ومحض اختياره، وهنالك نصوص قرآنية جمعت الأمرين معاً، حيث تُشير إلى كون الفعل من الإنسان اختياراً ولكنَّ هذا غير كافٍ في صدوره، فالأمر يتوقّف على إذن منه تعالى، من قبيل الإشارات الخفيّة التي تضمّنها قوله تعالى: ﴿...**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً**...﴾ **(لقمان: ٣٤)**، فالآية تقرّ بأنَّ جهة صدور الفعل من الإنسان، ثم تُنبّه إلى وجود الإذن والمشيئة، فذلك شرط في تحقّق ما يبتغيه الإنسان.

بل إنَّ هنالك نصوصاً قرآنية صريحة نسبت فعلاً معيّناً لله تعالى تارة، وللإنسان تارة أُخرى، وللملائكة تارة أخيرة، رغم أنَّ هذا الفعل ليس ممَّا يصدر من الإنسان عادة، أو يكاد أن يكون مُختصّاً بغير الإنسان، فكيف بما

صحَّ وعُهِد صدوره من الإنسان نفسه، من قبيل الإحياء والإماتة، وما ذلك إلا لجهة التنبيه إلى مسألة الإذن، التي هي أساس كلّ شيء.

قال تعالى: ﴿**وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ**﴾ (**الحجر: ٢٣**)، وكما هو واضح أنَّ إسناد الإحياء والإماتة فيه حصري لله تعالى من خلال مفردتي (إنَّا) و (اللام) التوكيديتين، الأُولى على المُبتدأ الذي نُسخ فصار اسماً لها، والثانية المزحلقة من الاسم للخبر[1]، وأيضاً من خلال إعادة مضمون الاسم المتمثّل بالضمير المتّصل (نا) بضمير آخر منفصل وهو (نحن)، وكأنَّ المفاد الرئيسي لذلك هو إلغاء أي توهّم في قبال ذلك.

وهكذا الحال في نسبة الإماتة منفردة لله تعالى، والتي يُعبّر عنها بالتوفّي، كما في قوله تعالى: ﴿**اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ...**﴾ (**الزمر: ٤٢**)، ونسبة التوفّي له سبحانه تكشف عن كمال يقتضيه هذا الفعل.

ولكننا نجد أنه تعالى ينسب أحد هذه الأفعال، وهو التوفّي لملك الموت، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ**﴾ (**السجدة: ١١**)، ثم يتطوَّر الموقف وتتّسع الدائرة فينسب هذا الفعل لرسل له من الملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿**...حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ**﴾ (**الأنعام: ٦١**)، أو قوله تعالى: ﴿**فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمْ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ**﴾ (**محمد: ٢٧**)، في حين نجد نسبة فعل

---

(١) على اعتبار أنَّ اسم (إنَّ) هو الضمير المتصل (نا)، فكلمة (إنَّا) أصلها (إنَّ + نا)، وخبرها هو جملة اسمية مركّبة من مبتدأ ثان وهو (نحن)، وخبر له يتمثّل بالجملة الفعلية الأُولى والمعطوف عليها (نُحْيِي وَنُمِيتُ)، والجملة الاسمية من المبتدأ الثاني وخبرها في محل رفع خبر (إنَّ) أو خبر اسمها، كما هو الصحيح، وهنالك احتمال آخر بأن يكون الضمير المنفصل (نحن) توكيداً للضمير الأول – إن صحَّ توكيد الضمير – أو بدلاً عنه، والأمر سهل، كما يُقال.

الإحياء دون الإماتة[1] للإنسان مُقيَّداً بإذنه تعالى، وهو يحكي ذلك عن نفسه مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿...أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ الله وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ الله ...﴾ (آل عمران: ٤٩)، فالخلق في المقام تعبير آخر عن الإحياء، كما ذيل الآية يُصرّح بوقوع الإحياء من الإنسان نفسه، وهو نبي الله عيسى عليه السلام، وفي آيات أُخرى يتحقّق ذلك الفعل من قِبَل إبراهيم عليه السلام، ثم نجده تعالى يحكي ذلك الفعل بوجهيه عن عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿...وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ المَوتَى بِإِذْنِي...﴾ (المائدة: ١١٠).

إذن فالإماتة والإحياء يقعان من قبل الله تعالى أصالة، ومن بعض عباده بواسطة تعود له، قد أسماها القرآن الكريم بالإذن، وهذان الفعلان إن وقعا معاً أو أحدهما من الإنسان - أيّاً كان ذلك الإنسان- فإنما يقعان باختياره، وإن كان في الأصل مأموراً به أو أُتيح له فعل ذلك، كما هو الحال في أدائنا لجميع العبادات، فنحن مأمورون بها ابتداءً ونأتي بها اختياراً، ولذلك تجد من بني الإنسان المطيعين لتلك الأوامر والعاصين، فلا المطيع مجبور ولا العاصي أيضاً، وإلا لبطل الثواب والعقاب، والجنّة والنار، بل سوف تنتفي جميع مقوّمات فلسفة تحصيل الكمالات الإلهية، ولا يبقى حجر على حجر.

وهكذا الحال في موضوعة أُخرى غير الإحياء والإماتة كالرحمة، فهي الأُخرى تتنوَّع فيها النسبة كما في قوله تعالى: ﴿...وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ...﴾

---

(١) لم نعثر على نصّ صريح يُفيد نسبة فعل الإماتة للإنسان، وإن كنا لا نستبعد وقوع ذلك، فإنَّ الإحياء بحسب الظاهر أعظم من الإماتة، فيكون القادر على الإحياء قادراً على الإماتة، أضف إلى ذلك أنَّ المُثير أكثر للاهتمام هو الإحياء وليس الإماتة، والله أعلم بذلك.

(الأعراف: ١٥٦)، فهو الراحم وحده بنكتة السعة المطلقة، وكلّ ما دونه مرحوم، وهذا واضح، ولكننا نطالع نصّاً آخر ينسب الرحمة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وفي موردين، الأوّل: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ **(الأنبياء: ١٠٧)**، والتعبير بالمصدر - كما يقول النحاة- يُراد به التعبير عن الكلّية والإطلاق، كقولنا: زيد عدل، حيث نريد أن نقول كلّ العدالة لزيد، أو كلّ كمال العدل له، وعليه فهو صلى الله عليه وآله ليس مجرّد راحم وحسب، وإنما هو كلّ الرحمة أيضاً، والآخر هو قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ **(التوبة: ١٢٨)**، والصفة واضحة الالتصاق به صلى الله عليه وآله.

وهذا الحال نجده صريحاً في أكثر من مجال وأُفق، حيث تتكرّر النسبة فيه وتتنوَّع بين الله تعالى والملائكة والإنسان، على النحو المُتقدّم بين الأصالة والوراثة، ومنح الإذن الإلهي، من قبيل: (الولاية[1]، والعزّة[2]، والغنى[3]،

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿...**فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ** ...﴾ «الشورى: ٩»، ليتطوَّر فيشمل الرسول صلى الله عليه وآله وخُلفاءه المعصومين عليهم السلام، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ «المائدة: ٥٥»، ثم يتوسَّع كثيراً ليشمل المؤمنين كافّة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ**﴾ «التوبة: ٧١»، على تفصيل خارج عن محلّ البحث. منه (دام ظله).

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿...**فَإِنَّ العِزَّةَ لله جَمِيعاً**﴾ «النساء: ١٣٩»، فأيّ عزة مُتصوَّرة فهي لله تعالى وحده، لكننا نجد نصّاً آخر يبسط العزة فتشمل الرسول وسائر المؤمنين، كما في: ﴿... **وَلله الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**...﴾ «المنافقون: ٨». ولكنها عزة مُكتسبة لم يُستقلّ بها. منه (دام ظله).

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾ «فاطر: ١٥»

والعلم بالغيب[١]، والتدبير[٢]، والقوّة[٣]، والحكم[٤]، والشفاعة في الدار

= وقوله تعالى: ﴿...وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ...﴾ «التوبة: ٧٤»، على تفصيل أيضاً خارج عن محلّ البحث، فإنَّ الغنى الذاتي ليس كالغنى العرضي، والآية الأُولى تُشير إلى الغنى الذاتي الذي لا يُشاركه سبحانه أحد مطلقاً، وأما العرضي – وهو أعمّ من الغنى المادّي، إذ المقصود حقيقة هو الغنى الكمالي– فدائرته مفتوحة وليست مُقتصرة على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، بل هو الهدف السامي الذي يسير باتجاهه الإنسان في رحلته الكمالية، ولعلنا نُوفَّق لتوضيح ذلك في مناسبات أُخرى، من خلال عرض سلسلة تحصيل الكمالات الإلهية. منه (دام ظله).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ...﴾ «الأنعام: ٥٩»، فهي تُؤكِّد لنا حصر علم الغيب به تعالى، فلا شريك له في ذلك أبداً، ولكننا نطالع في آية أُخرى تنسب ذلك أيضاً لمن ارتضاه، كما في: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ ...﴾ «الجنّ: ٢٦-٢٧»، وما ذلك إلا لأصالة الأول ووراثة التالي، وهو ما يحمل معنى الإذن في النصوص السابقة. منه (دام ظله).

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ «السجدة: ٥»، فله التدبير وحده، ولا يعزب عنه شيء، كما هو ظاهر الآية، ولكننا نطالع أيضاً نسبة التدبير لقسم من الملائكة، كما في: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ «النازعات: ٥»، ولكنه تدبير وظائفي تقوم به ملائكة طوعاً لأمره. منه (دام ظله).

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿... أَنَّ الْقُوَّةَ لله جَمِيعاً ...﴾ «البقرة: ١٦٥»، فتحصر القوّة بالله تعالى، وليس في البين غيره، ولكننا نطالع عفريتاً من الجن ينسب القوّة لنفسه، كما في: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ «النمل: ٣٩»، بل هنالك دعوة للأخذ بزمام المكنة والقوّة، كما في: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ ...﴾ «الأنفال: ٦٠»، والكلام هو الكلام. منه (دام ظله).

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لله ...﴾ «الأنعام: ٥٧»، وهو حصر واضح تُقابله في مورد آخر نسبة للنبي صلى الله عليه وآله، كما في: ﴿... فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم ...﴾ «المائدة: ٤٢». والكلام هو الكلام. منه (دام ظله).

الآخرة[١]، والخلق[٢]، وغير ذلك).

إنَّ هذه الموارد جميعاً تكشف لنا أوّلاً عن أنَّ كلّ كمال مفروض فهو لله سبحانه، وإلا كان فعله محدوداً ينتهي ليبدأ كمال الآخر، وهذا لا ينسجم مع الوحدة الحقيقية غير العددية الثابتة لله تعالى، كما تقدَّم[٣]، إلا أنَّ نسبتها إليه لا

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿**قُل لله الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً** ...﴾ «الزمر: ٤٤»، فلا شفاعة لغيره، ولكننا نجد نصّاً آخر يقول: ﴿**يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً**﴾ «طه: ١٠٩»، فمن حصل على الإذن وكان قوله مقبولاً فله أن يشفع في من يُريد، بل يكفي أن يكون شاهداً بالحقّ ليتبوَّأ مقام الشفاعة، كما في: ﴿**وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ «الزخرف: ٨٦». منه (دام ظله).

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ «الزمر: ٦٢»، فكلّ من شمَّ رقعة الوجود فهو مخلوق له سبحانه، ولكننا نجد في نصّ آخر نسبة الخالقية لنبي الله عيسى عليه السلام، كما في: ﴿...**أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ**...﴾ «آل عمران: ٤٩»، ولنبي الله إبراهيم عليه السلام، بل هنالك نسبة للمجموع، كما في: ﴿...**فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ**﴾. «المؤمنون: ١٤»، على تفصيل سنقف عليه في مظانّه. منه (دام ظله).

(٣) **قد يُقال**: إنَّ وحدته غير العددية نتيجة طبيعية لعدم تناهي ذاته المقدّسة، وأما الفعل فهو أمر وراء ذاته، وعليه فتصوير وحدته غير العددية في فعله وأنه لا مُتناهٍ أيضاً هو مصادرة على المطلوب، وكون الفعل كمالاً وجودياً غاية ما يقتضي وجود حقيقته في الذات بمقتضى القاعدة الفلسفية: (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء)؟

وجوابه: لا بدَّ أولاً أنَّ نمرَّ بالقاعدة الفلسفية: (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء)، بشيء من التوضيح ومن خلال كلمات بعض أعلام الفلسفة، ليتَّضح وجه السؤال وجوابه. قال أرسطو طاليس في الميم العاشر من كتابه المعروف بأثولوجيا: (الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، وليس كشيء من الأشياء، بل هو بدء الأشياء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلّها فيه) «نقلاً عن: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص٣٣»، فأرسطو يفهم القاعدة بأنها تعني أنَّ الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها، وأنَّ كلَّ

الأشياء فيه، بمعنى لا شيء خارج عنه البتة، وهو عرض وفهـم عظـيمان جـداً للقاعـدة، وكلّ من جاء بعده اعترف منه ذلك، وقـد أخطـأ مـن ظـنّ أنـه عـرضٌ وفهـمٌ محـدودان للقاعدة، أو أنه الأوفق لمباني الحكمة المشائية، فما ذكـره المعلـم الأوّل أوجـز القاعـدة بـما أعجز فيه غيره، وسيأتي توضيحه بسطور.

ويقول ملا صدرا: (إن واجب الوجود تمام الأشياء وكلّ الموجودات وإليه يرجع الأمـور كلّها، هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله مـن لدنـه علـماً وحكمة لكن البرهان قائم على أن كلّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجودية إلا مـا يتعلّـق بالنقائص والأعدام والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحـد مـن جميـع الوجـوه، فهـو كـلّ الوجود كما أن كلّه الوجود). «المصدر السابق: ج٦، ص١١٠ فصل: ١٢».

وقال في موضع آخر: (فكلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كلّ شيء، فواجب الوجـود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كلّ الأشياء على وجه أشرف و ألطف، ولا يسلب عنه شيء إلا النقائص و الإمكانات و الأعدام و الملكات؛ إذ هو تمام كلّ شيء و تمـام الـشيء أحـقّ بذلك الشيء من نفسه فهو أحقّ من كلّ حقيقة بأن يكون هو هي بعينها مـن نفـس تلـك الحقيقة بأن يصدق على نفسها، فأتقن ذلك و كن من الشاكرين). «المصدر الـسابق: ج٦، ص١١٤».

ويُعظم القاعدة في موضع آخر فيقول: (إنَّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك). «المصدر الـسابق: ج٣، ص٤٠».

إنَّ شيئية الشيء تكمن في كماله، وحيث إنَّ كلّ كمال هو مـن الله وإلى الله يعـود، فهـو كـلّ شيء كمالي، وليس هنالك جامع لكلّ كمال سوى الله تعالى المُتمحّض في البساطة، فهو كلّ الأشياء بكمالاتها، وليس بشيء منها في رسمها وحدودها ونقائـصها وأعـدامها. فـاحفظ ذلك وتدبّر.

جدير بالذكر أنَّ هذه القاعدة الفلسفية الآنفة لها شذرات قُرآنية يُمكن تصيّدها مـن قولـه تعالى: ﴿...**قُلْ كُلًّ مِّنْ عِندِ اللهِ فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَـوْمِ لاَ يَكَـادُونَ يَفْقَهُـونَ حَـدِيثاً**﴾ «النـساء: ٧٨»، وقوله: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾ «القمر: ٥٠». =

تمنع نسبتها إلى الغير، ولكن لا بنحو الاشتراك، ولا بنحو الحلول بأن ينزل الله - والعياذ بالله- فيصير عين العبد، ولا بنحو الإتحاد بأن يصعد العبد - وهو محال- فيصير عين الله سبحانه، وإنما بإذنه الله تعالى.

بعبارة أُخرى: إنَّ (مَثَل الأشياء في استنادها إلى أسبابها المترتّبة القريبة والبعيدة وانتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد، كمَثَل الكتابة يكتبها الإنسان

= إذا اتّضح ذلك فاعلم: إنما قلنا بعدم تناهي الصفات استناداً إلى عدم تناهي الذات، وحيث إنَّ الفعل وصفات الفعل ترجع إلى الصفات الذاتية، بمعنى أنها ظهور الصفات الذاتية، فإنَّ القدرة اللامتناهية إذا أرادت أن تظهر في عالم الإمكان لابدَّ أن تكون غير مُتناهية، وذلك بحكم المُسانخة.

فإن قيل: لازم ذلك القول بإطلاق عالم الإمكان، لأنه فعله، وفعله غير محدود فهو كذلك؟

قلنا: نعم، هو غير مُتناهٍ بوجوده العامّ أو الجمعي - بعيداً عن هذا الموجود أو ذاك- فإنَّه لا أولّ له ولا آخر، واعلم بأنَّ عدم التناهي على مستوى الفعل ليس على حدّ عدم تناهي الذات، وإنما بحدود ما تسمح به السنخية.

قال الطباطبائي: (في أن الفيض مطلق غير محدود على ما يفيده قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾، أطبقت البراهين على أن وجود الواجب تعالى بما أنه واجب لذاته مطلق غير محدود بحدّ ولا مقيَّد بقيد ولا مشروط بشرط، وإلا انعدم فيما وراء حدّه وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فُرض واجباً لذاته فهو واحد وحدة لا يتصوَّر لها ثانٍ، ومطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً. وقد ثبت أيضاً أن وجود ما سواه أثر مجعول له وأن الفعل ضروريّ المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقّة ظلّية مطلق غير محدود، وإلا تركّبت ذاته من حدّ ومحدود، وتألّفت من وجود وعدم، وسرَت هذه المناقضة الذاتية إلى ذات فاعله؛ لمكان المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فرض أنه واحد مطلق، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول واحد غير كثير، ومطلق غير محدود، وهو المطلوب). «الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص٧٥». منه (دام ظله).

بيده وبالقلم، فللكتابة استناد إلى القلم ثم إلى اليد التي توسّلت إلى الكتابة بالقلم، وإلى الإنسان الذي توسّل إليها باليد وبالقلم، والسبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسببية من غير أن ينافي سببيّته استناد الكتابة بوجهٍ إلى اليد وإلى القلم)[١].

إذن فالتعدّد محفوظ، فهناك فعل منسوب إلى اثنين في قبال الحلول والاتحاد الذي يُوحّد بين الفاعلين، وفي قبال الجبر والتفويض الذي يلغي فاعلية أحدهما مُنتهياً إلى عدم إمكانها لمصلحة الآخر، ثم إنَّ النسبة إلى الاثنين غير متكافئة في قبال الشرك المرفوض، وإنما هي النسبة إلى أحدهما، وهو الله تعالى أصالة وبالذات، وإلى الآخر بإفاضة منه تعالى عليه، فإنه: (ليس لغيره شيء إلا بتمليكه تعالى له ذلك، من غير أن ينعزل عمَّا يَملِكُه ويُملِّكه كما ننعزل نحن معاشر الخليقة عمّا ملَّكناه غيرنا)[٢].

وقد أشار أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى هذه الحقيقة في إجابة له عن سؤال من عباية بن ربعي[٣] في معنى الاستطاعة، فقال عليه السلام: (**إنك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله، أو مع الله؟** فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **إن قلت: تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت: تملكها دون الله قتلتك**[٤]، فقال عباية: فما أقول؟ قال عليه السلام: **تقول: إنك تملكها بالله**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢٠، ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق: ج٦، ص٨٩.

(٣) هو عباية بن عمرو بن ربعي الأسدي، من أصحاب أمير المؤمنين علي والإمام الحسن عليهما السلام، بل من خواصّهما أيضاً، ومعتمد عليه.

(٤) إنَّ كلا القولين مُوجبان للقتل في الشريعة، ولكن بشرط الاعتقاد بهما لا مجرّد سوء فهم، أما الأوّل فلأنه يستلزم الشرك، وأما الثاني فلأنه يستلزم الكفر، وعلى إمام الأُمة إقامة الحدّ في ذلك.

الذي يملكها من دونك، فإن ملَّكَكَ إياها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، فهو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك)[1] .

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام أيضاً عندما مرَّ بجماعة وهم يختصمون في موضوعة القدر، فقال عليه السلام لمتكلّمهم: (**أبالله تستطيع أم مع الله أم دون الله تستطيع؟!** فلم يدر ما يرد عليه، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **إنك إن زعمت أنك بالله تستطيع فليس لك من الأمر شيء، وإن زعمت أنك مع الله تستطيع فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، وإن زعمت أنك من دون الله تستطيع فقد ادّعيت الربوبية من دون الله عزَّ وجلَّ**، فقال: يا أمير المؤمنين لا، بل بالله أستطيع، فقال عليه السلام: **أما إنك لو قلت غير هذا لضربتُ عنقك)**[2] .

وبذلك يكون قد ظهر لنا في تحديد طبيعة نسبة الفعل إلى الإنسان تصويران حاولا أن لا يقعا في واحد من الخيارات المرفوضة، وهما:

التصوير الأوّل: أنَّ الله تعالى يُوجد القدرة والإرادة في العبد، وهاتان تُوجبان المقدور، فالله تعالى فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب، وقد وضَّح ذلك سيّدنا الأُستاذ الخوئي قدّس سرّه حيث يقول: (إنَّ أفعال العباد تتوقّف على مقدّمتين:

الأولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك.

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج.

والمقدّمة الأولى تفيض من الله تعالى وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً، وخاضعة له، يعني: أنها عين الربط والخضوع، لا أنه شيء له الربط والخضوع. وعلى هذا الأساس لو انقطعت الإفاضة من الله سبحانه وتعالى في آنٍ، انقطعت

---

(١) تحف العقول: ص٢١٣.

(٢) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٣٥٢، ح ٢٣. وقد عرفت سبب التهديد.

الحياة فيه حتماً.

والمقدّمة الثانية تفيض من العباد عند فرض وجود المقدّمة الأولى، فهي مرتبطة بها في واقع مغزاها، ومتفرّعة عليها ذاتاً، وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلا عند إفاضة كلتا المقدّمتين. وأما إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحقّقه. وعلى أساس ذلك صحَّ إسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صحَّ إسناده إلى العبد)[١].

والسبب في ذلك هو: (أنَّ الأشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالي متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلا بعد وجود الآخر، كالعرض الذي لا يمكن وجوده إلا بعد وجود الجوهر، فقدرته على غاية الكمال يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب و نظام، وبحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الإمكانات، فبعضها صادرة عنه بلا سبب و بعضها بسبب واحد أو أسباب كثيرة، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود إلا بعد سبق أمور هي أسباب وجوده، وهو مسبّب الأسباب من غير سبب، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية)[٢].

والحاصل: فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علّته، وما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علّة علته، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء، فهو تعالى فاعل كلّ شيء، وإنَّ العلل كلّها مُسخَّرة له.

التصوير الثاني: وهو ما يعتمد إلغاء فاعلية الإنسان استناداً إلى اختصاصها بالله تعالى، وعدم قابليتها للتنزّل على حدّ اللاتناهي والوجوب التي لا يكون إلا للوجود المُستقلّ، فالإنسان في صميم وجوده وسائر كمالاته وجود رابط ليس له إلا التعلّق بعلّته، فلا يكون مؤهَّلاً لتنزّل تلك الخصائص فيه.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، تقريرات السيد الخوئي، للشيخ الفياض: ج٢، ص٨٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص٣٧١.

وفي ضوء ذلك يتعيَّن أنَّ الفاعل القريب لكلّ مفردات عالم الإمكان - بما في ذلك فعاليات الإنسان وممارساته الاختيارية- هو الله تعالى، غير[1] أنَّ ذلك لا يعني اختزال دور الإنسان بكونه محلّ الفعل كي يعود هذا التصوير إلى مقولة الجبر، وإنما دوره يكمن في كونه شرطاً في قابلية القابل، بمعنى أنَّ الفعل لا يكون مُهيَّأً للوجود ما لم يكن الإنسان يعلم ويشتاق ويختار ويُريد، فإذا توفّرت هذه المبادئ أصبح الفعل قابلاً لتلقّي الفيض، وعندها يُوجد من قبل الفاعل وهو الله تعالى.

قال الطباطبائي: (قد تبيَّن في مباحث العلّة والمعلول أنَّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجود رابط غير مستقلّ، متقوّم بوجود العلّة، فالوجودات الإمكانية كائنة ما كانت روابط بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مُستقلّة منه، محاطة له، بمعنى ما ليس بخارج، فما في الوجود إلا ذات واحدة مُستقلة، به تتقوَّم هذه الروابط وتستقلّ، فالذوات وما لها من الصفات والأفعال أفعال له)[2].

والفارق بين التصويرين - الأوّل والثاني- أنه: (على الأوّل للفعل استناداً إلى فاعله القريب وإلى فاعل فاعله بواسطته ومن طريق الانتساب طولي لا عرْضي، فلا تبطل إحدى النسبتين الأُخرى، ولا يلزم الجبر الباطل، لأنَّ العلّة الأُولى إنما تريد صدور الفعل الاختياري عن اختيار فاعله المختار فلا يقع إلا اختياراً، ولا يريد الفعل في نفسه ومن غيره واسطة حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط إرادته. وعلى الثاني للفعل استناداً إليه تعالى من غير واسطة من جهة إحاطته به في مقامه كما أنَّ له استناداً إلى فاعله الممكن، ولا يلزم جبر لأنَّ

---

(١) والكلام لا زال لأصحاب التصوير الثاني.

(٢) نهاية الحكمة، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي: ص٣٦٥.

إحاطته تعالى بكلّ شيء إحاطة بما هو عليه، والفعل الاختياري في نفسه اختياري، فهو المحاط المنسوب إليه تعالى وإلى العبد)[١].

والحاصل أنه على الأوّل فالله تعالى فاعل بعيد، والعبد فاعل قريب، أما على الثاني فهو تعالى قريب في بُعده، وبعيد في قُربه، كما عبَّر عن ذلك أمير المؤمنين علي عليه السلام بكلمة - سنقف عندها فيما بعد- يصف بها ربَّه جلّ وعلا: (... **لا يشبهه صورة ولا يُحَسّ بالحواسّ ولا يُقاس بالناس، قريب في بُعده، بعيد في قُربه، فوق كلّ شيء ولا يقال شيء فوقه...**)[٢].

وعلى أيّ حال فممَّا لا ينبغي الإغفال عنه: حفظ مساحة الاختيار للإنسان في أداء الفعل المُفاض من قبل الله تعالى عليه، فالإنسان مختار في فعله الاختياري، فإذا اختار فعلاً ما فإنَّ الله تعالى يفيض عليه وفق ما اختاره وانتخبه، فالاختيار ثابت للإنسان ومحفوظ له، فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولكنّ إشاءته ملحوقة بالإفاضة، فإذا وقع للإنسان باختياره أن ضرب شخصاً بالسوط ظلماً وعدواناً فإنَّ الله تعالى يفيض عليه فعل الضرب، وهكذا لو وقع له أن أقام الحدّ على شارب الخمر ضرباً بالسوط أيضاً، فإنَّ الله تعالى يفيض عليه الفعل أيضاً، فكلا الفعلين مُفاضان من قبله تعالى، غاية ما في الأمر أنَّ فعل الضرب الأوّل يُسمَّى معصية، وفعل الضرب الثاني يُسمَّى طاعة، ومن هنا يتّضح بأنَّ هذين العنوانين (الطاعة والمعصية) اعتباريان، لأنَّ حقيقة الفعلين في وجودهما الخارجي واحد لا غير، وهذا واضح.

إذن فأداء الفعلين بعد إرادتهما من قِبَل الإنسان وإفاضتهما من الله تعالى

---

(١) الكلمة للسيد العلامة الطباطبائي. انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص٣٧٢، التعليقة الأولى.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٨٥، ح٢.

هو ما يجعلنا نُسمِّي الإنسان الفاعل المختار بالمُعدّ الاختياري، وبذلك تكون حصّة الإنسان من الفعل هو تعيين اتجاه الفعل المُفاض من قبل الله تعالى، إما باتجاه الطاعة أو باتجاه المعصية، ومنه يتّضح وجه الطولية بين الفاعلين، بين الله تعالى المُفيض للفعل، وبين العبد المختار لأصل الفعل، فإنها طولية بمعنى أنَّه ما لم يتحقَّق الإعداد من الإنسان، وهو اختياره للفعل، فإنه لا تتحقَّق الإفاضة للفعل من الواجب تعالى، وهذا هو التصوير الصحيح والموافق لمباني مدرسة الحكمة المتعالية في معنى الطولية في المقام، وليس بالمعنى المشَّائي للطولية القائمة على أساس صوري مفاده أنَّ الله تعالى خلق الإنسان والإنسان المُختار خالق لأفعاله[1]، فتدبَّر.

أرجحية التصوير الثاني

بمراجعة دقيقة للتصويرين السابقين يترجَّح أمامنا التصوير الثاني، لما يلي:

١. صحَّة مستنده، وهو حقيقة وجود الممكن، وأنه معنى حرفي لا مستقلّ، فيمنع من اتّصافه بالفاعلية.

٢. خلوّه من شمَّة التفويض الملحوظة في التصوير الأوّل، فإنه وإن قَبِلَ إمكان عرقلة الفاعل البعيد فعل الفاعل القريب، في قبال أُطروحة التفويض التي ترجمتها وخلاصتها إثبات مدَّعى اليهود بكون يد الله تعالى مغلولة[2]، إلا

---

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ)، تقريراً لدروس العلّامة السيد كمال الحيدري: ج٢، ص١٤١.

(٢) وهو ما حكاه القرآن الكريم وردّ عليه أيضاً في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ الله مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** ...﴾ «المائدة: ٦٤»، والتي مؤدَّاها تجريد الله تعالى من سلطانه، فأعجزوا الله وحجَّموا قدرته، وذلك لأنهم: ﴿**مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ «الحج: ٧٤»، وستأتينا بيانات لاحقة حول صفته سبحانه في ذلك، وكونها بينونة صفة لا بينونة عزلة. منه (دام ظله).

أنه بتحليل حقيقة الفاعل البعيد ننتهي إلى أنه ليس له دور في تركيبة علّة الفعل التامّة إلا بمنحها الوجود وتفويضها وتمكينها من أداء دورها مع احتفاظ الفاعل البعيد بحقّ النقض والقدرة على ذلك، وسلب الفاعل القريب تلك الإمكانات، وأما عملية إيجاد الفعل نفسه فإنه تعالى لم يُباشرها، وإلا لزم الجبر، وإنما هي عملية متروكة للفاعل القريب؛ فالله تعالى منح الفاعل القريب القدرة كاملة على أداء الفعل والقيام به، ولكن دون أن يستقلّ به، بمعنى الإذن وعدم منعه من وقوع ذلك، وإلا فله القدرة على منع إيقاع ذلك الفعل، سواء من فاعل قريب واحد أم من عدّة فواعل، فما شاءه يكون بفعل الفاعل القريب وما لم يشأه لا يكون، ولو اجتمع أهل الأرض وكان بعضهم لبعض ظهيراً.

نعم، هنالك نوع تحفّظ على التصوير الثاني أيضاً، ولكن دون أن يلغي أرجحيّته، وهو نفس التحفّظ الذي لوَّحنا به تجاه القاعدة الفلسفية: (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد)[1]، التي عرضناها بوجه آخر غير المُتعارف عليه،

---

(١) إنها قاعدة فلسفية، طرحها فلاسفة الإغريق القدماء، ومفادها أنَّ الواحد المجرّد البسيط معلوله واحد بسيط أيضاً وليس الكثير، فلا تصدر الكثرة من الواحد أبداً، وقد واجهت هذه القاعدة معوّقات كثيرة في مباني الفلسفة المشّائية القائلة بوجود التباين في عالم الكثرة، فتعذّر انطباق القاعدة، ولذلك لجأوا إلى عدَّة حلول كان أهمّها دعوى الشيخ الرئيس ابن سينا بمقولة العقول العشرة، وبالتالي فإنَّ العلّة الأُولى لم يصدر منها إلا واحد فقط وهو الصادر الأوّل (العقل)، ومنه جاء الصادر الثاني، حتى يصلوا بنا إلى العقل العاشر المسمَّى بالعقل الفعال الذي صدرت منه الكثرة، فالله تعالى واحد وعالم الإمكان كثير ذو حقائق متباينة، وبذلك يكون فاقداً للترابط، وهو كما ترى حلّ صوري، فالعقل العاشر هو الآخر وجود مجرّد أيضاً ومشمول للقاعدة أيضاً فكيف صدرت منه الكثرة؟!

من هنا طرحت فلسفة الحكمة المتعالية حلاً آخر يستقيم مع القاعدة، حيث اعتمدوا على أُطروحة الوجود الواحد المُشكّك المسمَّى عندهم بالتشكيك الفلسفي أو الخاصّي، فالوجود واحد ذو مراتب تختلف في الشدّة والضعف، وما به الامتياز عين ما به =

نوجزه بما يلي:

إنَّ الله تعالى كتب على نفسه نظام الوسائط، فركَّب هذا العالم على أساس حاجة القوابل إلى علل مُعدّة، باعتبار النظام الأحسن ومقتضى الحكمة، وهنا نحفظ نكتة الاختيار للفاعل القريب، وهو الإنسان بحسب الفرض، ولم نقبلها بمعنى أنه لا يُمكن غير هذا، وأنّ حاجة القوابل إلى المعدّات والوسائط ذاتية على حدّ نظام الأعداد، فذلك مُستبطن لشبهة الجبر، ولمراجعة تفصيل المسألة، وكذلك تفصيل القول في الاختيار والجبر تُراجع دراساتنا في الفلسفة والعرفان(١).

=الاشتراك، فهو واحد في عين أنه كثير وكثير في عين أنه واحد، ويُمكن التمثيل للتشكيك الخاصِّي بنور المصباح ونور الشمس فإنهما يشتركان في النورية ويتمايزان بها أيضاً، فالأول نوره ضعيف والثاني شديد، في قبال التشكيك العامّي أو المنطقي الذي يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، كنور المصباح ونور الشمس أيضاً، فإنهما يشتركان في النورية ويختلفان في القوابل، فقابلية المصباح للنورية غير قابلية الشمس، كما هو واضح، فإن لُوحظ وحدة الاشتراك والامتياز فذلك هو التشكيك الفلسفي الخاصّي، وإن لوحظ الاختلاف في جهة الاشتراك والامتياز فذلك الشكيك العامّي المنطقي، فانتبه.

وعليه فهذا العالم (عالم الإمكان) واحد في عين أنه كثير، وكثير في عين أنه واحد، لأنَّ كثرته كثرة تشكيكية مراتبية فلسفية خاصّية، وليست كثرة تباينية عامّية منطقية. ثم إن عَرَضَ للقاعدة قبلنا بفكرته وفقاً للحكمة المتعالية وخالفنا في تصويره، وسيأتي إيجازه. منه (دام ظله).

(١) للسيد الأُستاذ دراسات كثيرة في هذا المجال، صدر منها الجزء الأول والثاني من شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ). وأيضاً: فلسفة صدر المتألهين «قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية»، وأيضاً: الجزء الأول والثاني من الفلسفة (شرح كتاب الأسفار الأربعة لصدر المُتألهين) ولكنَّ الأخير لم تصل فيه النوبة لموضوعة الجبر والاختيار، فتُراجع دراساته الصوتية.

تنبيهات ثمان

التنبيه الأوّل: لو كانت الوحدة التي يتّصف بها الله تعالى عدديّة فلازمه أن يكون حادثاً، لأنَّ الواحد بالعدد لـه ثـان وثالـث و ... فتنتفـي عنـه الأزليـة والقدم، والتالي – وهو الحدوث في المقام– باطل فالمقـدّم مثلـه، وهـذا قيـاس استثنائيّ تدركه الفطرة السليمة حتّى من غير فهم الاصطلاح والكيفيّة الفنّيـة التي يتألّف منها.

التنبيه الثاني: معنى وقوع أفعال عالم الإمكان بأسره، بإرادة منه تعالى، هـو الإذن بوقوعه، وهذا الإذن يعني جعله وسيطاً في قابلية القابل.

ومنه يُعلم بأنَّ المـراد مـن الإذن في المقـام هـو الإذن التكـويني، لا الإذن التشريعي، وإلا فالكثير ممَّا أذن الله تعالى به تكويناً هو غير مأذون بـه تـشريعاً، كما هو الحال في مطلق الذنوب والمعاصي.

التنبيه الثالث: إنَّ الوحدة الحقيقية الحقّة أو غير العدديـة لا تتقـاطع البتّـة مع الغير، ما دام الغير كائناً بالغير وبالإذن الذي اتّضح لك معناه.

التنبيه الرابع: إنَّ قاعدة: (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) تتنافى تماماً مع مقولة التفويض، ولكنها لا تجد لها مخرجاً مـن الـشبهات إلا في ضـوء مقولـة الأمر بين الأمرين.

التنبيه الخامس: هنالك فرق بين التوحيد الأفعالي وبين التوحيـد الفعـلي، فالأوّل كـما عرفـت، ومُلخّـصه أنـه لا مُـؤثّر في الوجـود إلا الله تعـالى، وأمـا التوحيد الفعلي فيُراد به الاعتقاد بأنَّ الفعل الصادر من الواجب تعالى بـصورة مُباشرة هو فعل واحد وليس بكثير، وقد اتّضح لك الوجه في ذلك ممَّا عرفـت في بيانات قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، فبناءً على مدرسة المشّاء لا يثبت التوحيد الفعلي، وأما في ضوء مدرسة الحكمة المتعالية فالتوحيـد الفعـلي حاضر، وقد عرفت السبب في ذلك.

التنبيه السادس: بناءً على القول بالتفويض ينتفي التوحيدان الفعلي والأفعالي معاً، أما الأفعالي فواضح انتفاؤه، وأما الفعلي فمن باب أولى، لأنهم يفرضون فاعلين حقيقيين في قباله، وهذا يعني وجود الكثرة غير الراجعة للوحدة، نظراً لاختلاف الجهة؛ وأما في ضوء مقولة الجبر فالتوحيد الأفعالي حاضر بقوّة، لأنَّ الجبريين لا يرون فاعلاً غيره سبحانه، وأما التوحيد الفعلي فغير واضح ثبوته أو انتفاؤه، ولكنَّ الأقرب لمقولتهم هو الثبوت، وإن كانوا غير مُلتفتين لذلك.

التنبيه السابع: إنّ توجيه مدرسة الحكمة المتعالية لقاعدة: (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) في ضوء الوحدة التي لا تتنافى مع الكثرة، لأنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة، تلتقي مع قاعدة الوحدة الحقيقية الحقَّة لا الوحدة العددية، لأنَّ الوحدة العددية تستبطن القول بالتباين، ومن هنا تجد أنَّ قاعدة الوحدة الحقيقية الحقَّة تبتعد كثيراً في ضوء مباني مدرسة المشاء وتفسيرهم للقاعدة الفلسفية، بل إنَّ مبانيهم هي الأقرب للقول بالوحدة العددية، وقد عرفت الحال.

التنبيه الثامن: إنَّ الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة هي وحدة حقَّة، وليست وحدة عددية، كما عرفت، وهذه الوحدة الحقّة شبيهة بوحدة النفس، فكما أنّ النفس واحدة ولها مراتب متعدّدة فهذا العالم الذي صدر منه سبحانه وتعالى أيضاً واحد وله مراتب، وهو بوحدته الصدورية وكثرته الطولية وجود ظلّي للحقيقة المُطلقة، أو قل إنه رقيقة لتلك الحقيقة وتحكيها بحسب تعبير صدر المتألّهين.

معنى بينونة الصفة وبينونة العزلة

روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال في خطبة نفيسة له يصف فيها الطريق إلى إثبات وجود الله تعالى، وكيفية توحيده، وصلته بديمومة عالم

الإمكان بأسره، حيث يقول : (**دليله آياته، ووجوده إثباته**[١]**، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة...**)[٢].

إنها كلمة عظيمة تكشف لنا من الناحية النظرية هويّة التوحيد الخاصّي، بل الخاصّ الخاصّي، ومن ناحية تطبيقية تكشف لنا عظمة وتوحيد أمير المؤمنين وسيد الموحّدين علي بن أبي طالب عليه السلام[٣]، والعاقل الحرّ من اتّبع أثره.

إنَّ هذه الكلمة بصدد وصف واقع حال العلاقة بين الواجب تعالى وعالم الإمكان بأسره، وبعبارة أُخرى وجه العلاقة والترابط بين الفاعل الواجبي وفعله الإمكاني.

فهل هي علاقة تطابق وتوافق، بمعنى العينية على حدّ الصفة الذاتية؟

أم هي علاقة تمازج وتداخل؟

أم هي علاقة بينونة مطلقة، كعالمين مُستقلّين؟

أم هي أمر آخر يلغي صورة العينية والتمازج والبينونة بنحو العزلة؟

لنأتي بكلمتين أُخريين لأمير المؤمنين علي عليه السلام تُساعداننا كثيراً على فهم كلمته الأُولى:

في الأُولى سئل عليه السلام: (بم عرفت ربّك؟ قال: **بما عرَّفني نفسه**، قيل: وكيف عرَّفك نفسه؟ قال: ... **داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره، ولكلّ**

---

(١) يقول الطباطبائي: (ومن ألطف المقاصد الموضوعة فيه قوله عليه السلام: «**وجوده إثباته**»، يريد به أنَّ البرهان عليه نفس وجوده الخارجي أي أنه لا يدخل الذهن، ولا يسعه العقل). «تفسير الميزان: ج٦، ص١٠٢». وقد نبَّهنا لذلك. منه (دام ظله).

(٢) الاحتجاج، للطبرسي: ج١، ص٢٩٩.

(٣) انظر: شرح الأسماء الحسنى: ج١، ص١٥٢.

شيء مبتدأ)[١].

فإنَّ الدخول في الأشياء لازمه أن يكون مُحاطاً بتلك الأشياء لا مُحيطاً بها، وهو خلف لجميع أسمائه وصفاته المُطلقة، كما أنَّ هذا النحو من الدخول يلزم منه القول بالحلول والاتحاد الباطلين عقلاً ونقلاً في حقِّه سبحانه، وفي حقّ الممكن أيضاً، فالحلول والاتحاد من لوازمهما الباطلة صيرورة المطلق واللامتناهي (الله) إلى مقيَّد ومُتناهٍ، أو صيرورة المقيَّد والمتناهي (الممكن) مطلقاً ولا متناهياً، وهو كما ترى.

وأما خروجه من الأشياء بالمعنى العرفي والدارج في الطبيعيات، أو كلّ ما هو مُتصوّر فيه، فإنّه يعني أنَّ حدود المطلق ستنتهي عند تلك الأشياء أيضاً، وهذا مُوجب لتحديده وتناهيه، وهو خلف أيضاً، وقد عرفت ذلك.

وفي الثانية قوله عليه السلام: **(داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمزايلة)**[٢]، لأنّه لو انعزل لصار محدوداً، أي تنتهي رتبته الوجودية إلى حدٍّ محدود ليبدأ الوجود الآخر، حيث يلزم من ذلك المحدودية، والحقّ سبحانه غير محدود[٣].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٨٥، ح٢.

(٢) لم أعثر على هذه الكلمة في نهج البلاغة، ولا في جميع كتبنا الحديثية، المعتبرة وغير المعتبرة، ولكني عثرت عليها في شرح الأسماء الحسنى، للحكيم السبزواري: ج٢، ص٩٦. وأيضاً في تعليقات الشعراني على شرح أُصول الكافي للمازندراني، وفي كُتيِّبات أُخرى لأعلام مُعاصرين، والظاهر أنَّ جملة من الأعلام المعاصرين قد نقلوها عنهما، ومنهم سيّدنا الأُستاذ، والغريب أنها قد ذُكرت في كتابه: (التوحيد) ثلاث مرات دون تصدير! وعلى أيّ حال، فالكلمة مشهورة جدّاً وحاضرة مضامينها في كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام.

(٣) انظر: التوحيد (بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته): ج١، ص١٠٠.

فالمحصلة أنَّ الدخول والخروج بالمعنى العرفي أو ما ملحوظ في الأجسام الطبيعية لا يصدق في حقِّه مطلقاً؛ للزوم ما تقدَّم، وليس هنالك مكنة حقيقية لوصف ما هو عليه في دخوله في الأشياء وخروجه منها، وإلا لوصلتنا بيانات نبوية أو علوية.

نعم، غاية الأمر أنه سبحانه لا شبيه له في ذلك البتّة، فسبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره، كما قال عليه السلام، وهكذا في نكتة الممازجة والمزايلة، فهما ممنوعان لتلك اللوازم الباطلة، فالدخول والخروج الآنفان هما تعبيران آخران عن الممازجة والمزايلة، وبالتالي فإنَّ صفتي الدخول والخروج يأخذان منحىً آخر يُبرزان وجه التمييز، وهما ما عبَّر عنهما - عليهما السلام - بقوله: **(وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة)**.

إنَّ هذه الكلمة النفيسة بعد التوضيحات اللاحقة لها يُمكن أن نطرح فيها احتمالات أربعة، وهي:

الاحتمال الأوّل: أنَّ الصفة رغم التصاقها بالموصوف إلا أنها غيره، فهيَ هُوَ حكايةً، وهيَ ليست هُوَ ذاتاً، فالصفة صفة حضور لا صفة نفور، فالفاصلة بين الله تعالى والممكن هي أشبه ما تكون بالفاصلة بين الصفة والموصوف، وهي فاصلة لا تعني العزلة مطلقاً بدليل صحة الاتّصاف بها.

الاحتمال الثاني: وهو ما ذكره العلامة المجلسي، حيث يقول: (بينونة صفة، أي: تميّزه عن الخلق بمباينته لهم في الصفات، لا باعتزاله عنهم في المكان)[1]، فصفات الواجب سبحانه غير صفات الممكن، إما من حيث الإطلاق والتقييد والتناهي وعدمه، أو من حيث الكمال الذاتي للواجب والعرضي للممكن، والأوّل أدقّ والثاني أوضح.

---

(١) انظر: بحار الأنوار: ج٤، ص٢٥٣.

الاحتمال الثالث: أنَّ بينونة الصفة تعني أنَّ في صفاته مبائنة لصفات الممكن، فصفات الممكن ليست عين ذاته، في حين إنَّ صفات الواجب سبحانه عين ذاته، فالبينونة في حيثية الصفة.

الاحتمال الرابع: أنّه سبحانه غير قابل للاتّصاف من قبل الممكن، فهو الذي له أن يصف نفسه الواجبة ويصف غيره الممكن، بخلاف الممكن فليس له أن يصف الواجب سبحانه، وإن كان له أن يصف نفسه ويصف ممكناً آخر غيره، فالبينونة تكمن في أنه في صحّة وصف الواجب وعدمه، فيصحّ من الواجب دون الممكن، لأنَّ الوصف يبتني على المعرفة، والله تعالى لا يعرفه أحد سواه، ولذلك شاهد في كلمة الإمام علي الرضا عليه السلام حيث يقول: **(أوّل عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده، ونظام توحيد الله نفي الصفات عنه...فقد جهل الله من استوصفه، وقد تعدّاه من اشتمله)**[1]، فنفي الصفات الزائدة عنه توحيد، وكلّ وصف تبرّعي من الممكن لله تعالى فهو غيره، وتوصيفه بغيره ليس من التوحيد بشيء، ولذلك فتوصيفه منشؤه الجهل بالله تعالى، وأما الاشتمال فيُراد به الإحاطة، فمن ادّعى اشتماله فقد شغل نفسه بغيره، لأنَّ الإحاطة والاشتمال تعني تحديده ورسم نهايات له، وهذا خلف، فضلاً عن كونه مُستلزماً للكفر والإلحاد والشرك.

أما الاحتمال الثاني فهو يشترك مع الثالث في الجملة، وكلاهما مقبولان ولكنها ليسا المقصودين في المقام، وأما الرابع فهو وجيه جداً، ولكنه لا يُقرّب لنا الفكرة بالقدر الذي عليه الاحتمال الأوّل، ويُمكن الجمع بين هذه الاحتمالات الأربعة في جعل البينونة تحمل تلك الخصائص الأربع التي عرضتها هذه الاحتمالات الآنفة، ولا ضير في ذلك.

---

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٣٤، ح٢.

وهذا الحضور في الأشياء بلا ممازجة والخروج بلا عزلة، يكشف لنا سرّاً خفيّاً عن استمرار وديمومة عالم الإمكان بأسره، فما دام هذا الحضور قائماً فعالم الإمكان حاضر أيضاً.

جدير بالذكر أنَّ البينونة الموجبة للعزلة تعود بنا إلى القول بالوحدة العددية، وقد عرفت أنَّ وحدته وحدة حقيقية حقَّة، وعليه فلا يُمكن أن تكون بينونته بينونة عزلة بأيّ شكل من الأشكال وإنما هي بينونة صفة، وقد اتّضح لك معنى ذلك، وبذلك تكون هذه الكلمة النفيسة بصدد إثبات وحدته الحقَّة، وهذا ما التفت إليه بعض الأعاظم في تفسيره لهذه الجملة المباركة.

قال الطباطبائي: (إنَّ الخطبة مسوقة لبيان كون وحدته تعالى وحدة غير عددية؛ لصراحته في أنَّ معرفته تعالى عين توحيده، أي: إثبات وجوده عين إثبات وحدته، ولو كانت هذه الوحدة عددية لكانت غير الذات، فكانت الذات في نفسها لا تفي بالوحدة إلا بموجب من خارج عن جهة ثبوت الذات. وهذا من عجيب المنطق وأبلغ البيان في باب التوحيد الذى يحتاج شرحه إلى مجال وسيع ...)[١]، ولعلنا نُوفَّق في مناسبات أُخرى للوقوف على تفاصيل تلك الخطبة النفيسة الجليلة.

العلاقة بين كلمة التوحيد وبرهان الصدّيقين

إنَّ لمطلع آية الكرسي، وهو قوله تعالى: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾، صلة وثيقة ببرهان الصدّيقين[٢]، الذي يُعتبر من البراهين السديدة، بل هو أسدّ البراهين

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٢.

(٢) قيل بأنَّ السرّ في تسمية برهان الصدِّيقين بذلك هو ما أطلقه الشيخ الرئيس في «إشاراته» على الحكماء المستدلّين بذلك بالصدّيقين فاستفيد منه إطلاق هذه التسمية على نفس البرهان، فنبّه لذلك بقوله: (إنّ هذا حكم الصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه). =

وأشرفها إليه، حيث يكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، على حدّ تعبير صدر المتألّهين، حيث يقول: (وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثمّ يستشهدون

=انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا: ج٣، ص٦٦.

والنقل صحيح، وسبق لنا أن نبَّهنا لذلك في كتابنا: (معرفة الله: ج١، ص٣٩٣)، ولكنَّ الأوفق أن يُقال في ذلك بأنَّ سرّ التسمية يرجع إلى ما استدلّ به إخوة يُوسف الصدّيق على يُوسف، حيث استدلّوا به عليه، وهو قوله تعالى: ﴿**قَالُواْ أَإِنَّكَ لَأَنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَاْ يُوسُفُ**﴾ «يوسف: ٩٠» وحيث إنَّ يُوسف كان صدِّيقاً بنصّ القرآن فقد أُطلق هذا العنوان على هذا البرهان، أي: استدلّوا على الصدّيق بالصدّيق نفسه، وأما تسمية الحكماء بالصدِّيقين فلا وجه له، علماً بأنَّ الصدّيقية الحقّة هي فرع معاينة الشيء لا مجرّد وصفه والاستدلال عليه بالصورة، كما هو ديدن الحكماء، فيكون وصفهم بذلك فيه نسبة واضحة من التجوّز.

جدير بالذكر أنَّ الحكيم الخواجة الطوسي رحمه الله يرى أنَّ المراد بـ «الصدّيقين» في تسمية هذا البرهان هو كونه أصدق الوجهين، حيث اعتمد المتكلّمون على البرهنة الإنّية، واعتمد هؤلاء الحكماء على البرهان اللمّي، ومن الواضح أنّ هذا المعنى أجنبيّ عن مقام الصدّيقين، فإنّ الذي ارتقى إلى مقام الصدّيقية غنيّ عن ذلك الكمّ من المقدّمات العقلية الذي ساقوه في تقريب هذا البرهان، كما أنّ الذي يقف على هذا البرهان ويُحكمه جيّداً لا يكون صدّيقاً حقيقيّاً إلاّ بالمعنى النظريّ الظاهريّ، مع أنّ الصدّيقيّة مقام بطانته التحقّق بالحضور لا بالحصول، وقد عرفت ذلك.

جدير بالذكر أنَّ كلمة: (صدّيق) هي صيغة مبالغة، بمعنى كثير الصدق، فإذا كانت الأدلّة الأُخرى صادقة في إثبات مُدَّعاها فهذا البرهان هو الأشدّ صدقاً، لأنَّ الأُخرى نحتاج فيها أن تفرغ من صدق مقدَّماتها، بخلاف هذا البرهان الذي مقدَّماته عين نتيجته، وهو معنى كونه سبحانه (وهو مقدّمة) الدالّ على ذاته (وهي النتيجة)، وهذا وجه وجيه أيضاً. منه (دام ظله).

بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد، وغير هؤلاء كالمتكلّمين والطبيعيين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم أو غير ذلك. وهي أيضاً دلائل على ذاته وشواهد على صفاته لكن هذا المنهج أحكم وأشرف)[1].

ورغم محاولة صدر المُتألِّهين الخروج بهذا البرهان عن الاستدلال الإنّي إلى برهان الملازمات[2] إلاّ أنّه اعتمد على مقدّمات عقلية كثيرة؛ فحصر الانتفاع به على أصحاب الاختصاص ممّن وقفوا على الأمور العامّة من الفلسفة، وهذا النحو من التطويل والإحالة لا ينسجم مع أرضية هذا البرهان، الذي ألغى الحدّ الأوسط لاختصار طريقة الوصول، وجنَّب المُستدلّ الخوض في إبطال الدور والتسلسل، فهو أشرف وأوثق وأخصر لذلك كلّه، على حدّ تعبير الحكيمين السبزواري والآملي[3]، إذن فهو الطريق الأمثل في سلسلة البراهين الحصولية الذي ينطلق من الواجب نفسه لإثبات الواجب.

إنَّ هذه الكلمات اليسيرة - على وضوحها- بحاجة ماسّة إلى التأمّل والتدقيق، ولذلك فإنَّ برهان الصدّيقين ليس برهان مقدّمات وإنما هو برهان تأمّلات، حيث التأمّل بالوجود وأصالته لإثبات واجبيته، فلا حاجة للوسائط والمقدَّمات ما دام هو الحاضر وهو الدليل على نفسه؛ وقد أشار أمير المؤمنين علي عليه

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص١٣.

(٢) لم يرتضِ السيد الطباطبائي خروج هذا البرهان عن الإنّية رغم أنّه قد عبّر عنه بأنّه أوثق البراهين وأمتنها، حيث قال عنه: «وهو برهان إنّي يُسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر»، انظر: نهاية الحكمة: ص٣٢٨، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الأوّل.

(٣) انظر: درر الفوائد (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، للشيخ محمد تقي الآملي: ج١، ص٤٢٩.

السلام إلى ذلك بقوله: (**هو الدالّ بالدليل عليه والمؤدّى بالمعرفة إليه**)[(١)]، أي: (إنه تعالى هو الدليل يدلّ الدليل على أن يدلّ عليه، ويؤدّى المعرفة إلى أن يتعلّق به تعالى نوع تعلّق لمكان إحاطته تعالى وسلطانه على كلّ شيء، فكيف يمكن لشيء أن يهتدي إلى ذاته ليحيط به وهو محيط به وباهتدائه)[(٢)].

فإذا كان سبحانه كفيلاً بتعريف نفسه، فكيف يُستدَلّ بغيره عليه[(٣)]، ولكنَّ الأمر يحتاج إلى التفات وانتباه، وإلى قلب يقظ يُصدّق بذلك، وهذا أمير المؤمنين علي عليه السلام يُسأل: بِمَ عرفت ربَّك؟ فيُجيب بثبات ويقين: (**بما عرَّفني نفسه ...**)[(٤)]، وربما لو سأله السائل: كيف أعرف ربّي؟ لأجابه: بواسطة الآيات الآفاقية أو الأنفسية، ولكنه سُئل عن معرفته بربّه، وحيث إنه عليه السلام لا يرى حاضراً غير ربّه، فعرَّفه بذلك.

إنه البرهان الذي استحقّ أصحابه الترحّم من الإمام الصادق عليه السلام عليهم، فقد ورد عن منصور بن حازم أنه قال: (قلت لأبي عبدالله عليه السلام: **إنّي ناظرت قوماً فقلت لهم: إنّ الله جلّ جلاله أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يُعرف بخلقه، بل العباد يُعرفون بالله، فقال: رحمك الله**)[(٥)].

تقريب برهان الصدّيقين

وعلى أيّ حال، فقد قُرِّب هذا البرهان بطرق كثيرة، منها: أنَّ هذا الوجود

---

(١) الاحتجاج: ج١، ص٢٩٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٢.

(٣) وبعبارة معاصرة: إنَّ كلّ كتاب يدلّنا على ما هو عليه مُصنّفه، فكيف تكون شهادات الآخرين أدلّ عليه، وهكذا فالوجود كتاب تكويني لا قبله شيء ولا بعده، فكيف يُستدلّ باللاشيء عليه؟! إنَّ ذلك ممَّا لا ينقضي منه العجب.

(٤) أُصول الكافي: ج١، ص٨٥، ح٢.

(٥) المصدر السابق: ج١، ص٨٦، ح٣، باب: (إنّه لا يعرف إلاّ به).

العامّ - لا الوجود الخاصّ بكلّ فرد- وجود واحد صرف لا ثاني له، والصرافة هي البساطة وعدم التناهي، والصرف هو الذي لا يتثنّى ولا يتكرّر، لأنّ التثنية والتكرار تعنيان الابتداء والانتهاء والمحدودية وعدم الإطلاق، وهذا خلف كونه حقيقة واحدة مُطلقة، والحقيقة الواحدة لا يخلطها شيء آخر، ولازم ثبوت هذا الوجود الصرف وجوبه، وهذا الوجوب إمّا أن يكون بالذات أو بالغير، وعلى الأوّل يثبت المطلوب، وعلى الثاني يلزم منه خلف الفرض حيث قلنا إنّه أصيل صرف لا ثاني له، فلا شيء غيره ليجب به.

ومن الواضح أنّ المراد من الوجود الواجبي بالذات هو المرتبة الأولى من الوجود المطلق لأنّ الوجود المطلق حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب طولية - بناءً على مدرسة الحكمة المتعالية- فتكون أعلى مراتبها هي الوجود الواجبي وما دونها على اختلاف مراتبها أيضاً يكون الوجود الممكن أو الواجب بالغير(١).

ولعلّ من أوجز تقريباته: أنّ حقيقة الوجود ـ بعد الفراغ عن أصالته ـ حقيقة مُرسلة يمتنع عليها العدم لذاتها، فالموجود بذاته يمتنع عليه العدم لذاته(٢)، والذي يمتنع عليه العدم يكون واجب الوجود بالذات، فحقيقة

---

(١) للوقوف على تفاصيل المسألة تُراجع أبحاثنا في شرح بداية الحكمة ونهاية الحكمة، للسيد العلاّمة محمد حسين الطباطبائي قدّس سرّه.

(٢) أو قل: إنّ في هذا العالم وجوداً فنبادر بتحليل أصل هذا الوجود، ومن خلال تحليل دقيق نصل إلى أنّ أصل الوجود يجب أن يكون واجباً، وباختصار عند ملاحظة الوجود الحقيقي نجد أنّه لا يجتمع مع العدم أبداً، ولا يسمح للعدم أن يتطرّق إليه؛ وذلك لأنّ الوجود والعدم متقابلان، وهكذا إذا لاحظنا العدم فإنّا نجده يطرد الوجود عن ذاته، وعليه فإنّ حقيقة الوجود واجبة الوجود، والعدم ممتنع الوجود، ولابدّ من الالتفات إلى أنّ الوجودات الممكنة ليست وجودات أصيلة، بل هي وجودات محدودة ومصحوبة بالعدم). انظر: نفحات القرآن، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ج٣، ص٥٨-٧٥. (بتصرّف قليل).

الوجود واجبة بالذات[١].

صلة آية الكرسي ببرهان الصدّيقين

هنالك نصوص قرآنية كثيرة أشارت إلى برهان الصدّيقين من قبيل قوله تعالى: ﴿**أَوَ لَمْ يَكفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصّلت: **٥٣**)، فلا معنى لإشهاد غيره على شهوده وحضوره السرمدي، أو قل المعنى: (أَوَ لَمْ يكفِ في تبيّن الحقّ كون ربّك مشهوداً على كلّ شيء، إذ ما من شيء إلاّ وهو فقير من جميع جهاته إليه، متعلّق به، وهو تعالى قائم به، قاهر فوقه، فهو تعالى معلوم لكلّ شيء، وإن لم يعرفه بعض الأشياء)[٢].

وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظاهِرُ والباطِنُ وَهُوَ بكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ**﴾ (**الحديد: ٣**)، فقهر بأوّليته وآخريته وظاهريته وباطنيته كلَّ شيء، إذ لم يبق شيء آخر ليُستدلّ به ما دام أنه قد ملأ الوجود كلّه، وقد مرَّت بك شواهد وشوارق لهذه المعاني الأربعة فيما تقدَّم، فلا تغفل عنها.

وقوله تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّمواتِ والأَرْضِ**﴾ (**النور: ٣٥**)، والنور إشارة للوجود، كما أنَّ الظلام إشارة للعدم، فإذا هو الوجود كلّه، فما الذي يُلحظ بعد الوجود لِيُستدلّ به عليه، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى: أنَّ النور كاشف عن نفسه وعن غيره فلا يبقى حاجة للكشف عنه.

وهكذا يُقدّم لنا القرآن الكريم نماذج للوصول بأشرف البراهين إليه سبحانه، ومن تلك النصوص ما جاء في صدر آية الكرسي، فقوله تعالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**﴾، يدلّنا على ذلك بوضوح؛ إذ السؤال الذي لا ننفكّ عن

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٦، ص١٦. في ذيل التعليقة الأُولى، وتعليقة للحكيم السبزواري. وهذا الوجه قريب ممَّا ذكره السيد الأُستاذ.

(٢) انظر: الميزان في تفسير الميزان: ج١٧، ص٤٠٥ .

الخوض فيه هو: ما هو الله؟

وهنا تُجيب الآية بخاصّية الله الأُولى، وهي اتّصافه بالألوهية، والألوهية صفة تمثّل عين ذاته، فنكون عرفناه بنفسه، فالآية لم تنقلنا إلى معاليله سبحانه، ولم تربطنا بأمر خارج عن ذاته سبحانه، فافهم.

سرّ ختم بعض الآيات بالأسماء الحسنى

مرَّ بنا أنَّ للأسماء الحسنى حاكمية، بين بعضها البعض من جهة، وبينها وبين عالم الإمكان من جهة أُخرى، وهنا نُريد طرح مسألة من الأهمّية بمكان، وهي: ما صلة المضامين بالأسماء الحسنى في الآيات القرآنية المُنتهية بها؟

بعبارة أُخرى: إنَّ جملة من الآيات القرآنية تشتمل على مضامين عالية، سواء كانت فكرية عقدية أم حكمية عملية، وهذه المضامين المُختلفة نجد الكثير منها ينتهي بأسماء إلهية معيّنة، فهل لتلك الأسماء صلة بما تقدّم، بمعنى هل للمضامين السابقة نحو تعلّق بتلك الأسماء اللاحقة؟

الصحيح هو أنَّ هنالك تعلّقاً كبيراً وواضحاً بين المضامين وخواتيمها الأسمائية، وفي ذلك يقول الطباطبائي: (والقرآن الكريم يصدقنا في هذا السلوك والقضاء، وهو أصدق شاهد على صحّة هذا النظر، فتراه يذيّل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية، ويعلّل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك)[(١)].

وبُغية توضيح ذلك نحتاج أن نُقدِّم عدّة نماذج تطبيقية، من قبيل:

أوّلاً: قوله تعالى: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ (**البقرة: ٣٧**)، فإنَّ تلقّي الكلمات مصداق حقيقي للرحمة، والعمل بها يستدعي التوبة، فتكون النتيجة هي أنه تعالى برحمته وهب له كلمات، وبتوبته

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٣.

عفا عنه، فالمقام مقام رحمة وتوبة، وليس مقام تعنيف وشدّة، هذا من حيث العلاقة والحاكمية، وأما من حيث التنظيم والترتيب فإنَّ الاسمين قد أجملا ما تقدَّم، وهذا واضح.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ **(المائدة: ٣٨)**، فإنَّ الأمر بقطع اليد يحتاج إلى جهة قوية لا يُعيقها شيء أبداً، وهذه الصفة تعني العزّة في المقام تحديداً، وحيث إنَّ مثل هكذا حكم دقيق وخطير يحتاج إلى جهة لا تُخطئ أبداً، تُقدّر الأشياء بالمثاقيل، وهو مُقتضى الحكمة، فاحتاج الأمر إلى العزّة والحكمة، وهكذا خُتمت الآية بذلك؛ إذ ليس من المُناسب أن تُختم بالتوّاب الرحيم، كما هو واضح.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿**لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِيَ أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾ **(البقرة: ٢٢٥)**، و(**فِي أَيْمَانِكُمْ**) أي: في حلفكم وأقسامكم، من قبيل: «والله، تالله»، فإن كان بقصد «بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» فهو قسم شرعي ويترتّب عليه أثر، وإن كان بغير بقصد فهو لغو، وهنا تُعالج الآية النوع الثاني منهما، حيث تُبيّن الحكم الشرعي بعدم المؤاخذة على ذلك، ولكنه أمر غير مرغوب به أبداً، ونظراً لتوقّع تكراره فاحتاج الأمر إلى الحلم الكبير، فجاءت صيغة المبالغة بمفردة: «الحليم»، فالغفور لأمر جائز في نفسه غير مرغوب فيه، والحليم لتكرار الفعل، وهذا الأمران ينسجمان تماماً مع عدم المؤاخذة، ولا يبعد أن يكون مُتعلَّق الغفور الحليم هو القسم الواقع بقصد، أي: «بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ»، فهو غفور عن اليمين الغموس بعد الاستغفار منه، وحليم بعدم تعجيل العقوبة على الذنب، فيكون المُؤدّى أنَّ المُتعلَّق الأوّل - كما فهمه معظم المُفسّرين - مجرّد تحصيل حاصل، وأما المُتعلَّق الثاني - الذي لم يُلتفت له - فهو ما يليق بساحة فيضه وقدسه، حيث يدعوهم للاستغفار من

تلك اليمين المقصودة، وهذا هو معنى المؤاخذة، شرط أن لا يلزم منه انتهاك فعليّ، بمعنى لزوم السخرية والاستهزاء من ذلك.

وهكذا الحال في المقطع الأوّل من آية الكرسي، وهو قوله تعالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**﴾ (**البقرة: ٥٥**)، فإنَّ جميع المضامين المُتقدّمة ذات صلة وثيقة بالْعَلِيّ الْعَظِيم، فَعُلُوّه عن أحكام الإمكان بأسره جرَّده ونزَّهه عن النقص المُلازم للسنة والنوم، والعلمُ المطلق فلا يعزب عنه شيء، والإحاطةُ التامّةُ فالكلّ حاضر لديه، والحفظ الكامل بلا ضعف ولا فتور، كلّ ذلك يقتضي أن تكون مُتفرّعة على الْعَلِيّ الْعَظِيم.

قال الطباطبائي: (ومحصل ما تفيده الآية من المعنى: أنَّ «الله لا إله إلا هو» له كلّ الحياة وله القيومية المطلقة من غير ضعف ولافتور، ولذلك وقع التعليل بالاسمين الكريمين: العلي العظيم، فإنه تعالى؛ لعلوّه لا تناله أيدي المخلوقات فيوجبوا بذلك ضعفاً في وجوده وفتوراً في أمره، ولعظمته لا يجهده كثرة الخلق ولا يطيقه عظمة السموات والأرض)[1].

وهكذا المقطع الثاني منها، وهو قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ٥٦**)، فإنَّ الإيمان والكفر تارة يكونان بصورة ظاهرية مُعلنة يُحتاج معهما إلى صفة السميع، وتارة يكونان بصورة باطنية خفية، وفيها يُحتاج إلى العليم، وهكذا اقتضى الأمر الخاتمية بذلك.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٦.

جدير بالذكر أنّ علاقة خواتيم الآيات بالأسماء الإلهية بالمضمون السابق يُعتبر من خواصّ القرآن الكريم من دون سائر الكتب السماوية الأُخرى، وفي ذلك يقول الطباطبائي: (والقرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الذي يستعمل الأسماء الإلهية في تقرير مقاصده، ويُعلِّمنا علم الأسماء من بين ما بلغنا من الكتب السماوية المنسوبة إلى الوحي)[١]، وينبغي أن يُعلم بأنَّ لهذا البحث تفصيلات أُخرى لا تقلّ أهمّية عن ذلك، لعلّنا نقف عند جملة منها في موضوعة تأويل الآية في الفصول اللاحقة.

معنى العجز عن المعرفة وصِلته بالفهم

لقد اتّجهت جميع أبحاثنا السابقة بموضوعة فَهم القرآن الكريم، وقد مررنا بالمراتب الثلاث للتفسير، وهي: التفسير المُفرداتي والجُملي والموضوعي، فإذا كانت الألسنة النصّية تُؤكّد حقيقة العجز من المعرفة فما جدوى تحصيل الفهم؟

ولنُطالع هذا النصّ المروي عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام فإنه كان إذا قرأ هذه الآية: ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ الله لاَ تُحْصُوهَا...**﴾ **(النحل: ١٨)** يقول: (**سبحان من لم يجعل في أحد من معرفة نعمه إلا المعرفة بالتقصير عن معرفتها، كما لم يجعل في أحد من معرفة إدراكه أكثر من العلم أنه لا يدركه، فشكر جلَّ وعزَّ معرفة العارفين بالتقصير عن معرفة شكره، فجعل معرفته بالتقصير شكراً، كما عَلِمَ عِلْمَ العالمين أنهم لا يدركونه فجعله إيماناً، علماً منه أنه قد وسع العباد**[٢]**، فلا يتجاوز ذلك؛ فإن شيئاً من خلقه لا يبلغ مدى عبادته، وكيف يبلغ**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٣.

(٢) أُصول الكافي: ج٨، ص٣٩٤، ح٥٩٢. الموجود في الأصل هو: «قد وسع العبار»، وبالتحقيق ثبت أن هنالك تصحيفاً وقع في كلمة «العباد» فصارت الدالّ راءً، وقيل بأن=

مدى عبادته من لا مدى له ولا كيف، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً)[1].

وهنا نحتاج أن نقف قليلاً عند الفرق الجوهري بين المعرفة والفهم، فنحن مأمورون بالفَهم، ومأمورون بالشهادة بالعجز عن المعرفة، فلا يصحّ أن تكون المعرفة في المقام عين الفَهم.

تصوير الفرق بين المعرفة والفهم

إنَّ الفهم المطلوب في المقام ما يجعلك تعمل بالنصّ على وجهه، وأما العجز عن معرفته فيُراد بها المعرفة الإحاطية أو كشف سرّ الذات المقدّسة، وهذا هو البعد الأوّل، فيكون الإقرار بالعجز عن معرفته هو عين معرفته، أو هو ملاك معرفته، بل ذلك هو ملاك الرسوخ في العلم، وإعلان العجز إنما يكون عن يقين بذلك، وهذا لا يكون إلا بطرد جميع الخواطر التي تُحاول حكايته ولو كانت نورانية، ونأمل أن تكون لنا وقفة أُخرى عند هذه الحقيقة ومضامينها العليا في بحوث تأويلات الآية.

وأما البعد الآخر من العجز فهو ما يتعلّق بالعجز عن معرفة النعم، في قوله عليه السلام: **(لم يجعل في أحد من معرفة نعمه إلا المعرفة بالتقصير عن معرفتها)**، فيُراد به أمران، الأوّل: العجز عن معرفة جميع خصوصيات النعمة المُقتضية لدوام الشكر، والثاني: هو العجز عن شكر ما أدركه العبد من معرفة النعمة.

=المراد من حرف التحقيق «قد» هو «قدَّرَ» بمعنى التقدير، ولعلّه الأنسب رغم عدم لزوم الخلل في ما جاء في الأصل، إلا أنَّ الأصل يُحقّق لنا المعنى المُقارب للعجز عن المعرفة، فإذا تحقّقنا من أنه تعالى وسع العباد استحال أن يسعه العباد، وهذا هو الهدف الذي يُريد أن يحكيه معنى العجز، فتأمَّل.

(١) أُصول الكافي: ج٨، ص٣٩٤، ح٥٩٢.

والجمع بين مطلوبية الفهم والعجز عن معرفته تعالى هو أن يفهم الإنسان تحقيقاً وتحقّقاً بأنه عاجز عن معرفته سبحانه، ويقرَّ بما أقرَّ به الرسول الأكرم صلَّى الله عليه وآله تعبيراً عن مُنتهى معرفته، حيث يقول صلى الله عليه وآله: **(يا من لا يعلم ما هو إلا هو)**[(١)]، فأحفظ وتأمّل.

---

(١) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٦.

معطيات الفصل

في هذا الفصل معطيات ونتائج غنيَّة وجمَّة، اخترنا منها ما يلي.

١. لابدَّ من تحديد موضوعة بحث التفسير الموضوعي ابتداءً، والتي ينبغي أن تتضمّن إشكالية نوعية لا فردية، ثمَّ الشروع بجمع الآيات ذات الصلة - تطابقياً أو تضمّنياً أو التزامياً أو إشارياً- بموضوعة البحث، ثمّ تفسيرها تفسيراً مُفرداتياً و تجزيئياً، ثمَّ جمع النتائج التفسيرية ومزج مُعطياتها للوصول إلى الموقف النهائي الذي يُمثّل الموقف القرآني وليس الموقف الآيتي.

٢. لا توجد إشكالية واضحة اسمها آية الكرسي لنعرضها على القرآن بُغية معرفة موقفه منها، ولكن هنالك موضوعات عدّة تعرضت لها الآية، من قبيل: حقيقة التوحيد والشفاعة، وعلم الله والإحاطة به، بل وموضوعة الكرسي نفسه.

٣. إنَّ السُّوَر لا تُفسَّر بنفسها تفسيراً موضوعياً، لأنها لا تمثّل إشكاليات معرفية بنفسها، وإنما ما تُثيره من موضوعات مهمّة يُمكن أن تُفسَّر موضوعياً، وقد وقع الخلط عند البعض بين عنوان السورة وموضوعاتها بما يكشف لنا مقدار الإبهام الذي يحيط بهذا الأُسلوب التفسيري.

٤. الكثير ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية بالأُسلوب الموضوعي لم يُدركوا بعد الاثنينية الحقيقية القائمة بين التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، وأما العرض والجمع للآيات ذات الصلة اللذان يجعلان المُفسّر باحثاً قرآنياً - وبالتالي فهو يُمارس منهجة تفسير القرآن به عملياً- فهو صحيح إلا أنه لا يُصحّح لنا وحدة العنوان بينهما، وإنما يُوثّق ويُعمّق العلاقة بينهما.

٥. إنَّ المُفسّر قرآنياً لا ينطلق من إشكالية معرفية لكي يعرضها على

القرآن، وإنما ينطلق من زاوية ضيقة، وهي محاولة فهم آية معيّنة قرآنياً، بخلاف التفسير الموضوعي الذي نُمارس فيه عملية عرض حقيقية لإشكالية على القرآن الكريم، فالتفسير الموضوعي هو عبارة عن محاولة لتفسير إشكالية معرفية بالقرآن الكريم، في حين إنَّ تفسير القرآن بالقرآن هو تفسير آية قرآنية بالقرآن.

٦. إنَّ الخروج من الحالة التكرارية في المجالات المعرفية وإن كان صعباً بل عسيراً إلا أنه ضروري جداً، وقد لا حظنا أنَّ النسبة الأعظم في الرصيد المعلوماتي الذي تُقدّمه المصنّفات التفسيرية يغلب عليه التكرار والقيل والقال، الذي يعني ضعف الحالة الإبداعية أو غيابها.

٧. إنَّ الدليلية عنوان كبروي يُمكن لتفسير القرآن بالقرآن أن يُمثّله، بخلاف التفسير الموضوعي الذي يُمثّل طريقة عرض المعطيات التفسيرية لا الدليلية عليها.

٨. إنَّ الصفة الذاتية العينية ليس فيها جهة الحكاية ليُتصوَّر معها الحاكي والمحكي، وإنما هي هو وهو هي إجمالاً وتفصيلاً، وهذا هو معنى العينية، وأما معنى الذاتية فهو قوام الذات بها.

٩. للأسماء الحسنى مصداق واحد ذاتاً، منحصر بالله تعالى. فمن نسب لنفسه اسماً أوصفة منها، لا يبعد أن يكون ممَّن يُلْحِد فِي أَسْمَائِه، وأما المعصوم مطلقاً فهو مظهر من مظاهر أسمائه، وهذه المظهرية لا تعني الاستقلال بالاسم أو الصفة.

١٠. إنَّ التوحيد الأفعالي يخلص بنا إلى أنه لا مؤثّر في الوجود إلا هو، إما بنكتة افتقار الكلّ إليه، وهو قول الفلاسفة، وإما بنكتة أنه لا موجود سواه، وهو قول العرفاء. ولعلّ مرادهم: أن لا موجود حقيقي ذاتي سواه، وما عداه وجود ظلّي تبعي.

١١. إنَّ العناية القرآنية الفائقة بموضوعة التوحيد اقتضت التأسيس لموضوعة التوحيد الربوبي، وآية الكرسي تُمهِّد بل تُحقّق لنا ذلك، فالتأسيس للتوحيد الربوبي من امتيازاتها، بل هي تُعبّر عن ذلك التوحيد بأرقى صوره ومراتبه، وهذا التأسيس جعل هذه الآية بالغة الشرف والتقدّم والرفعة، ومن هنا يتّضح أنَّ من أُولى أهداف تفسيرنا لهذه الآية الشريفة استشراف معاني التوحيد ومعرفة الله تعالى.

١٢. إنَّ المساحات الإشراقية لا تُقاس بها المساحات البرهانية، فالأُولى امتدادية والأُخرى انحصارية، فالمعرفة الشهودية فوق مستوى مرتبة الإدراك العقلي.

١٣. إنَّ المعرفة النسبية أو الجُملية ـ حصولاً وحضوراً ـ قاصرة عن معرفة الذات المطلقة في كمالاتها وفي كلّ صفاتها، فيكون المناسب هو المعرفة بوجه، والتي أُشير إليها بالضمير الغائب: (هو)، وعند الذات المقدّسة تكون نقطة التوقّف.

١٤. إنَّ مفردة (الله) لا تُعبّر عن الذات بما هي هي، وإنما هي مفردة تُعبّر عن اسم الله الأعظم، وهو مقام غير مقام الذات المُقدّسة، نعم، إنَّ اسم الجلالة (الله) يدلّ على الذات الجامعة لصفات الكمال المعلومة، لا على جميع ما يتّصف به الواجب، فذلك موكول للاسم الأعظم.

١٥. الصفة تحكي حقيقة الوصف من دون انتسابه إلى الذات، وأما الاسم فهو الذات المُتحيِّثة بالصفة والمأخوذة معها، ثم إنَّ الاسم اللفظي لا يتّصف بكونه عظيماً فضلاً عن الأعظم، فضلاً عن توكيده، لأنه حادث، ولذلك فالمقصود بالأعظم الوارد في الأدعية هو الاسم العيني لا اللفظي، ثم إنَّ الروايات الناهية عن عبادة الاسم مُطلقاً، إنما تعني الاسم اللفظي لا العيني الخارجي، وهو معنى قوله عليه السلام: (**من عبد الاسم دون المعنى فقد**

كفر)، أي اللفظي دون العيني، والخلاصة: إنَّ عبادة المفهوم كفر، وعبادة المفهوم والمصداق معاً شرك، وعبادة المصداق بإشارة المفهوم إيمان حقّ.

١٦. مراد الأعلام من كون الاسم العيني هو عين المُسمَّى بوجه، وهو غيره بوجه آخر، هو أنَّ الأوّل الاسم العيني، والآخر غيره إذا كان لفظاً، فالاسم عين المُسمّى باعتبار الهوية والوجود، وغيره باعتبار المعنى الذهني والمفهوم.

١٧. إنَّ عدم الوقوف على الاصطلاح واللغة التي كُتب بها أيّ علم يُعدّ أحد الأسباب الرئيسية للفهم الخاطئ، ومن ثمّ التحامل على أعلامه، لاسيَّما في مثل مباني العرفان النظري الذي كُتب لطائفة مُعيّنة، وبطريقة أقرب إلى الرمزية، فلا مجال للتمسّك بظواهر الكلمات في فهم مقاصدهم والحكم عليها.

١٨. بقدر ما نعرفه عن الاسم العيني والصفة العينية تكون معرفتنا بالله تعالى، فإن كانت معرفتنا باللازم تحقيقية فعلمنا بالملزوم كذلك، وإن كانت تحقّقية فتحقّقية، والأُولى طريقة الحكماء، والتالية طريقة العرفاء.

١٩. إنَّ الأسماء الإلهية لا تحصر بعدد مُعيَّن، وإنما كلَّ اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه، ولا يُشاركه فيه أحد، وأما الحصر الروائي للأسماء فلا يبعُد أن يكون المراد منها هو الاسم النوعي الكلّي، بمعنى أن تكون هذه الأسماء أنموذجاً لسائر ما يُدعى به سبحانه.

٢٠. الأسماء الحسنى محكومة لعلاقة التداخل، بأن يكون بعضها مُحيطاً بالبعض الآخر أو محكوماً له، حتى ننتهي إلى اسم جامع مُحيط بالجميع، فيستحقّ أن يكون الاسمَ الأعظم، فالخبير جزئيّ بالقياس إلى العليم، وهذا معنى قولهم بوجود أسماء بمثابة الأُمّهات لأسماء أُخرى، كما هو حال اسم القيّوم، فهو المرجعية العليا لجميع الأسماء الفعلية، وهذه العلاقة الطولية

عقلية الثبوت نصّية الإثبات.

٢١. إنَّ كنه ذاته تعالى مستور عن عقول جميع الخلق بالضرورة، وكذلك الاسم الدالّ عليه مستور أيضاً، فالاسم الجامع يدلّ على كنه الذات مع جميع الصفات الكمالية. نعم، قد يُعرف شطرُه ولكن لا يكتمل سرُّه.

٢٢. إنَّ الذات المقدَّسة على مستوى الواقع والخارج العيني وجود بسيط بتمام معنى الكلمة، فلا يبقى وجه للقول بتعدّد الاسم في الخارج، ومن ثم ينحصر التعدّد في مستويين، هما: في أُفق الذهن وعلى مستوى المفهوم، وفي أُفق الآثار والآيات.

٢٣. من قوانين الاسم العيني: أنه يطلب أثراً له في عالم الإمكان يتجلَّى به، ولا يُستثنى من ذلك حتى الاسم الأعظم، ولذلك ينبغي التعرُّض إلى وجه العلاقة بين عالم الإمكان ـ المُتصوّر فيه آثار الأسماء ـ والأسماء الإلهية، ومنه تفهم أنَّ عالم الإمكان بأسره ينتهي إلى الذات المُقدَّسة، فإنَّ كلَّ اسم عيني له مُسانخ في عالم الإمكان، وخلق مُسانخ له ومُمثّل عنه.

٢٤. إنَّ كلَّ مخلوق مُسانخ لاسم عيني أو أكثر من الأسماء الإلهية، كلّي أو جزئيّ، يكون آية وعلامة على ذلك الاسم، وبنفس القانون يكون حاملاً للأثر الذي للاسم، غير أنها للاسم القادر بالذات وللمظهر بالإذن، فالمظهر والآية هما نموذج الاسم العيني في عالم الإمكان.

٢٥. من الضروري جداً التمييز بين فكرة الوساطة والتجلّي، فقد يكون الخلق تجلّياً ومظهراً وآية وحاكياً عن الاسم الأعظم من دون أن يعني ذلك أنَّ واسطة فيضه الحصرية هي الاسم الأعظم، وبذا يرتفع التنافي بين أن يكون جبرئيل واسطة لنزول القرآن على قلب الخاتم صلى الله عليه وآله في هذه النشأة، وبين أن يكون صلى الله عليه وآله الصادر الأوّل والتجلّي الأتمّ للاسم الأعظم، فهو صلى الله عليه وآله واسطة فيض عالم الإمكان بأسره.

٢٦. إنَّ التفاوت بين الأسماء الإلهية كاشف إنِّي عن سراية هـذا التفـاوت بين آثار الأسماء، أي: التفاوت في الخلق، وحيث إنَّ لكلّ اسم أثره، ومن ذلك الاسم الأعظم، فإنَّ أثره هو الإنسان الكامل، وبذلك يثبـت وجـود الإنـسان الكامل في كلّ عصر ومصر بالضرورة.

٢٧. إنَّ العلاقة بين الخلق والأسماء لا تقف عند أصل الخلق، وإنما تستمرّ باستمرار وجوده، ويترتّب على ذلك أنَّ التكامل المنوط بالسعي والحركة عـن اختيار، يكون المقصود فيه الاسم المناسب له، لأنه من يقـوم بـدور التـأثير في الكمال المطلوب.

٢٨. إنَّ الارتباط والدعاء والاستغاثة لا تتحقّق حقيقة بالاسم اللفظـي، فالذي يُعطي و يمنع هو الاسم الخارجي، نظير ما نُشاهده في العطـشان، فإنـه لا يرتفع عطشه ولو قال: (شربت الماء) ألف مرّة، إنما يتحقّـق الـرواء بـشرب الماء الخارجي لا غير.

٢٩. إنَّ الاسم الأعظم هو الذات المقدّسة المُتحيِّثة بكمالاتها، وهو الاسـم الجامع المحيط بالأسماء والمنشأ لها، وأما مظهـره وأثـره في عـالم الإمكـان فهـو الإنسان الكامل.

٣٠. لكمال المعرفة بداية ومُنطلق، وغاية ومنتهى، تتوسّطهما العبادة، وفقاً للنصّ القرآني، الأولى معرفة حصولية، والثانية شهودية، وعلى الأمـرين فـإنَّ المقصد الحقيقي هو المعرفة التي بها يكون الإنسان إنساناً، وتتحقّق الغايـة مـن الخلق.

٣١. من الحقائق الأساسية الثابتة عقلاً ونقـلاً أنَّ الله تعـالى سرٌّ مُطلـق لا يُمكن التعرّف عليه، وإنَّ ذاته مجهولة الكنه لنا، وباب معرفته مُـشرع، أدناهـا امتلاء الوجدان بعظمته، وبه يكون توحيد المُحقّقين، وأعلاها الإقرار بالعجز عن درك سرّه، وبه يكون توحيد المُتحقّقين.

٣٢. التفاضل بين الخلائق عموماً وبين الأنبياء والمعصومين عليهم السلام خصوصاً مردّه لمظهريتهم الأسمائية، فبعضٌ مظهر لاسم جزئيّ وبعضٌ مظهر لاسم كلّي، حتى ننتهي إلى مظهر الاسم الأعظم، وما اتّساع دائرة النبوة وضيقها إلا لذلك.

٣٣. إنَّ الاسم المُستأثر يُمثّل حقيقة عقلية، والاسم الأعظم العيني غير مُتناهٍ، فلا يتنزّل في عالم الخلقة البتّة، وإلا لما كان مُستأثراً، وما يتجلّى منه بقدر كمال المُتجلَّى فيه، وأياً كان المُتجلَّى فيه فهو ليس مُسانخاً وآية لتمام الاسم الأعظم.

٣٤. إنَّ اختصاص الله تعالى بحرف واحد لا يُوجب نسبته بالقلّة والكثرة، كما أنَّ وحدته لا تُوجب نقصه عن الممكنات بكثرتهم، بل هي وحدة شاملة، والحرف الخاصّ به تعالى جامع لجميع حروف الاسم الأعظم.

٣٥. إنَّ نفي مطلق التأثير عن غيره تعالى مُوجب لإنكار بديهة العقل، بل ومُخرج عن الفطرة الإنسانية، ومُستلزم لإبطال قانون العلّية والمعلولية العامّ الذي هو الركن في جميع أدلّة التوحيد، وفيه هدم بنيان التوحيد، وأما المنفي من التأثير عن غيره تعالى بالضرورة فهو الاستقلال في التأثير.

٣٦. إنَّ مطلع آية الكرسي: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾، يُمثّل أشرف جملة نطق بها القرآن الكريم، لأنها تمثّل كلمة التوحيد، ولا شرف فوقه.

٣٧. إنَّ الفطرة في كلّ تفسيراتها تعنى العلم الحضوري والبديهة التي تكون قياساتها معها، أو النظرية القريبة من البداهة التي يكون قياسها مُؤلّفاً من مقدّمتين بديهتين حاضرتين للنفس، ولكن لا يلزمها الوضوح، فتكون مُنسجمة مع الغفلة التي تعني الانطفاء العرضي وليس الذاتي، فالفطرة لا تموت أبداً، لأنها سنّة تكوينية.

٣٨. في الوحدة العددية يُمكن فرض ثانٍ معها، وأما الوحدة الحقيقية

الحقّة فلا يُمكن فرض ثانٍ معها لإطلاقيتها في الوجود التي لاتترك مجالاً لفرض ثانٍ فضلاً عن الكثرة، فإذا ملأ وجوده الحقّي الوجود لا يُتصوّر معه ثان، فهي الوحدة القهّارية.

٣٩. إنَّ الذهن العامّ يألف الوحدة العددية، ولذلك فالاعتقاد العامّ مُتحرّك باتجاهها، فجاءت البحوث العقلية والنصّية الدينية لرفع ذلك التوهّم وتأكيد حقيقة الوحدة الحقّة المناسبة لإطلاقية الواجب سبحانه.

٤٠. إنَّ غير المتناهي مُهيمن على الوجود بأسره، ولا يفقده المتناهي شيئاً من أركان كماله، وهو القائم على نفسه، الشهيد على من سواه والمحيط به.

٤١. إنَّ الوحدة الحقيقية الحقَّة (غير العددية) عقلية نصّية، ثم إنَّ جميع القضايا المعرفية المُتعلّقة بالتجرّد والبساطة والعلم والقدرة والحياة والتوحيد الأفعالي، وغير ذلك، تتأسّس على نوع الوحدة، ومنه يتّضح سرّ الخلط الواقع في فهم هذه المسائل.

٤٢. إنَّ إطلاقية المطلق تعني بالضرورة: إذا فرضت أوّلاً وآخراً في الوجود فإنه لا يجتمع إلا فيه، وإذا فرضت ظاهراً وباطناً فهو كذلك، وإلا لا معنى لإطلاقيته وعدم تناهيه، وهذه الإطلاقية هي التي جعلت وحدته الحقَّة قهّارية.

٤٢. إنَّ سرَّ التقابل الملحوظ في الموجودات الإمكانية واستحالة الاجتماع في واحد منها هو حقيقة اتّصافها بالمحدودية والتناهي، فلظهوره حدّ ولبطون حدّ، بخلاف اللامُتناهي حيث لا يُتصوّر معه حدّ بين ظاهره وباطنه.

٤٣. إنَّ ابتداء الإنسان - قطب عالم الإمكان- من الله تعالى وأوبته إليه، ولذا فسبحانه هو الأوّل وهو الآخر نسبة إلى الإنسان، وإلاّ فإنّه لا أوّل له ولا آخر، فالأوّلية والآخرية مرتبطة بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله وينتهي إليه.

٤٤. إنَّ الوحدة الإلهية التي أدلّتها عقلية ونصّية هي الوحدة غير العددية، وهي التي تنسجم مع عدم تناهي الذات المقدّسة، وقد أكَّدتها النصوص بشكل مُكثّف نظراً لتعثّر الذهن الاختصاصي، فضلاً عن العامّي، في الكشف عنها، فعلماء الفلسفة والكلام لم يُوفّقا للتنظير لها قرابة ألف عامّ.

٤٥. إنَّ كلمة (الله) التي تحكي الاسم الأعظم المُستجمع لكلّ كمال، وكلمة التوحيد العظمى (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) التي تعني الوحدة غير العددية، مُتجانستان تماماً، ومنه تفهم سرّ استتباع كلمة التوحيد لكلمة الجلالة في الآية الشريفة.

٤٦. إنَّ المُدرَك من صفاته تعالى لنا هو ظواهرها - المفاهيم القابلة للإدراك العقلي والإثبات البرهاني- وأما حقائقها الحقَّة التي تمثّل الواقع المكنون فأمرها خفيّ، و محدودية المفهوم مهما بلغت سعتها قاصرة عن نيل المُطلق، ومنه تفهم سرَّ سؤالنا له بنفي الصفات عنه.

٤٧. إنَّ المُقايسة بين أسمائه الحُسنى تقتضي تقدّم الاسم الأعظم الذي يحكي الذات المقدّسة الجامعة لكلّ كمال وجمال وجلال بوجوده اللامُتناهي، كما أنَّ المُقايسة بين صفاته الأسنى تقتضي تقدّم صفة الوحدة الحقيقية الحقَّة.

٤٨. مقولة الجبر مُبطلة للثواب والعقاب، والجنّة والنار، بل ومُبطلة لجميع مقوّمات فلسفة تحصيل الكمالات الإلهية، ولا يبقى معها حجر على حجر.

٤٩. إنَّ إشكالية الجبر والاختيار في الفعل الإنساني خطيرة جداً، أخفق فيها الكثير ونجا القليل، والصحيح فيها هو صدور الفعل من الإنسان باختياره بعد حصول الإذن منه تعالى، وإلا فالإنسان ليس قادراً على فعل أيّ شيء، وإن كان مُمكناً.

٥٠. ما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علّته، وما كان منها

ينتهي إليه بواسطةٍ فهو علّة علّته، وعلّةُ علتـه علّتـُه، فهو تعالى الفاعـل، ومـا عداه مُسخَّر إليه.

٥١. إنَّ الفعل لا يكون مُهيَّأً للوجود ما لم يكن يعلمـه الإنـسان ويختـاره ويُريده، فإذا توفّرت هذه المبادئ أصبح الفعل قابلاً لتلقّـي الفـيض، وعنـدها يُوجد من قبل الفاعل وهو الله تعالى، فمساحة الاختيار للإنسان في أداء الفعل المُفاض عليه من قبله الله تعالى محفوظة، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعـل، غـير أنَّ إشاءته ملحوقة بالإفاضة.

٥٢. أداء الفعل بعد إرادته من قِبَـل الإنسان وإفاضته من الله تعالى يجعلنا نُسمِّي الإنسان الفاعل المختار بالُمعدّ الاختياري، فتكـون حـصّته مـن الفعـل تعيين اتجاه الفعل المُفـاض مـن قبـل الله تعـالى، إمـا باتجـاه الطاعـة أو باتجـاه المعصية.

٥٣. إنَّ التصوير الصحيح للطولية بين الفاعلين، بين الله المُفيض للفعـل، والعبد المختار للفعل، هو الموافـق لمبـاني مدرسـة الحكمـة المتعاليـة في معنـى الطولية بينهما، وليس بالمعنى المشّائي للطوليـة القائمـة عـلى أسـاس صـوري مفاده أنَّ الله تعالى خلق الإنسان والإنسان المُختار خالق لأفعاله.

٥٤. إنَّ الله تعالى كتب على نفسه نظام الوسائط، فركَّب هـذا العـالم عـلى أساس حاجـة القوابـل إلى علـل مُعـدّة، باعتبـار النظـام الأحـسن ومقتـضى الحكمة، وهنا نحفظ نكتة الاختيار للفاعل القريب.

٥٥. لو كانت وحدته تعالى عدديّة فلازمه أن يكون حادثـاً، فتنتفـي عنـه أزليته وقدمه، والتالي وباطل فالمقدّم مثله، وهو قياس استثنائيّ تدركه الفطـرة السليمة.

٥٦. الإذن بوقوع الفعل لا يُرادف المحبوبية التشريعية للفعل، فـما طـابق الشريعة وفيه منفعة للناس فهو محبوب له، وإلا فلا، فالإذن تكويني لا تشريعي.

٥٧. إنَّ قاعدة: (الواحد لا يصدر منه إلا الواحد) تتنافى تماماً مع مقولة التفويض، وتنسجم تماماً مع مقولة الجبر، في صورة القول بأنّ حاجة القوابل إلى المعدّات والوسائط ذاتية على حدّ نظام الأعداد؛ والقاعدة لا تجد لها مخرجاً من الشبهات إلا في ضوء مقولة الأمر بين الأمرين.

٥٨. مُلخَّص التوحيد الأفعالي الاعتقاد بأنه لا مُؤثّر في الوجود إلا الله تعالى، وأما التوحيد الفعلي فيُراد به أنَّ الفعل الصادر من الواجب تعالى بصورة مُباشرة هو فعل واحد وليس بكثير.

٥٩. في ضوء مقولة الجبر يكون التوحيد الأفعالي حاضراً بقوّة، وأما التوحيد الفعلي فغير واضح ثبوته، ولكنَّه الأقرب لهم، وإن كانوا غير مُلتفتين لذلك.

٦٠. القول بوجود واحدٍ حقيقةً ذي مراتب كثيرة، وأنه صدرَ من الله سبحانه وتعالى، يلتقي مع الوحدة الحقَّة، لا مع الوحدة العددية، لأنَّ الوحدة العدديّة تتنافى مع الكثرة الطولية المراتبية، واللازم الباطل لمدرسة المشاء لازم، دون الحكمة المُتعالية.

٦١. إنَّ الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة هي وحدة حقَّة، وليست وحدة عددية، وهي شبيهة بوحدة النفس، فكما أنّ النفس واحدة ولها مراتب متعدّدة فالعالم الصادر منه سبحانه كذلك، وفقاً لمباني الحكمة المتعالية.

٦٢. إنَّ الدخول والخروج بالمعنى العرفي و الملحوظ في الأجسام الطبيعية لا يصدق في حقِّه مطلقاً اللزوم المحدودية، والحقّ سبحانه ليس محدوداً، غاية الأمر أنه سبحانه لا شبيه له في ذلك البتّة، فسبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره.

٦٣. إنَّ بينونته سبحانه لو كانت بينونة عزلة للزم انتفاء حاجة الممكن إليه في استمرار وجوده، بل مُؤدَّاه غنى الممكن وعدم حاجته في الديمومة إليه، وهذا خلف فرض فقريّته ووجوده الربطي، ثمّ إنَّ البينونة الموجبة للعزلة تعود بنا إلى القول بالوحدة العددية، وهو خلف أيضاً.

٦٤. إنَّ لمطلع آية الكرسي: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**﴾، صلة وثيقة ببرهان الصدّيقين، الذي يكون الطريق فيه إلى المقصود هو عين المقصود، وهو الطريق الأمثل في سلسلة البراهين الحصولية الذي ينطلق من الواجب نفسه لإثباته بعد الفراغ من إثبات أصالة الوجود، ولذا فبرهان الصدّيقين ليس برهان مقدّمات وإنما هو برهان تأمّلات.

٦٥. لآية الكرسي: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**﴾، صلة وثيقة ببرهان الصدّيقين، حيث تدلّنا على الله تعالى بألوهيته التي هي عين ذاته، فيكون فيها قد دلّ على ذاته بذاته.

٦٦. إنَّ جملة من الآيات القرآنية المشتملة على مضامين عالية تنتهي بأسماء إلهية معيّنة، ولهذه الأسماء صلة وثيقة بما قبلها، ومن جملة ذلك ما جاء في آية الكرسي.

٦٧. لقد اتجهت جميع أبحاثنا السابقة بموضوعة فَهم القرآن الكريم، فكيف يُوجّه ذلك مع حقيقة العجز من المعرفة؟ والصحيح هو الفرق بين المعرفة والفهم، فنحن مأمورون بالفَهم، ومأمورون بالشهادة بالعجز عن المعرفة، فلا يصحّ أن تكون المعرفة في المقام عين الفَهم.

٦٨. إنَّ الجمع بين مطلوبية الفهم والإقرار بالعجز عن معرفته سبحانه هو أن يفهم الإنسان تحقيقاً وتحقّقاً بأنه عاجز عن معرفته سبحانه، ويقرّ بما أقرَّ به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تعبيراً عن مُنتهى معرفته، حيث يقول صلى الله عليه وآله: (**يا من لا يعلم ما هو إلا هو**).

الفصل الخامس

التفسير الموضوعي لآية الكرسي

(٢)

الحياة والشفاعة والعلم والمشيئة والحفظ

- قوله تعالى: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾: معنى الحَياة والْقَيُّومية لله تعالى.
- ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾: أسباب امتناع السِنَة والنَوْم عليه سبحانه.
- ﴿لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾: أشكال مالكيته تعالى لما فِي السَّمَاوَاتِ والأَرْض.
- ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾: تصوير الشفاعة والإذن.
- ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾: معنى العلم الإلهي وتصويرات الإحاطة منه وبه.
- ﴿إِلاَّ بِمَا شَاء﴾: تجلّيات المشيئة الإلهية وعلاقتها بمشيئة الإنسان.
- ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾: جدلية العلاقة بين علمه تعالى وكُرْسِيّه، ومعاني السعة.
- ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا... ﴾: خصوصيات الحفظ الإلهي.
- معطيات الفصل.

قوله تعالى: ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

معنى الحياة والقيومية لله تعالى

كنّا قد سجَّلنا في دراسات سابقة بيانات مُختلفة حول حياة الذات المُقدَّسة وقيّوميتها[١]، ولكنها بيانات مثلت المعطيات العقلية والروائية، وما نُحاوله الآن هو تقصّي البيانات القرآنية في تصوير الحياة والقيومية.

إنَّ جميع الدراسات العقدية والفلسفية - بل والعرفانية أيضاً- لم تُحقّق نجاحات باهرة في مجال تصوير الأسماء الحسنى والصفات الأسنى، حيث كانت آلتها الوصفية هي الحاكمة، ومادّتها الأُولى هي تجلّيات الصفة وفعلها وأثرها، فهي حكاية وصفية بحتة، لم تُوفَّق للاقتراب من نفس الصفة، كمن يصف الشمس بواسطة ما انتهى إليه من شعاع الشمس وضوئها وحرارتها، وهذه الآثار المنفكّة عن الشمس لا تمثّل حقيقتها، وإنما تحكيها، وهذا واضح.

فما هو السرّ وراء ذلك الإخفاق التأريخي، وهل بالإمكان تجاوز ذلك؟؟

وهنا ينبغي التذكير بما سجَّلناه في دراسات سابقة[٢] من وجه الفرق بين المعرفة التحقيقية والمعرفة التحقّقية، فالأُولى لا تعدو مجال الصورة العلمية الذهنية، وبالتالي فإنها مهما كانت موفّقة وقريبة من واقع الحال فإنها سوف تبقى بعيدة عن الملامح الذاتية للشيء المُتصوّر وآثاره الفعلية، بخلاف ما عليه الحال في المعرفة التحقّقية التي تخرج عن مجال الصورة العلمية الذهنية إلى مجال

---

(١) في الجزء الثاني من الكتاب في البحث المفرداتي للمقطع الأول من الآية.

(٢) انظر: معرفة الله: ج١.

الحضور، وهذا أشبه ما يكون بمن وصف الشهد وآخر تذوّقه، فالأوّل مهما بلغ من الوصف فهو بعيد عن حقيقة الشيء، بخلاف الآخر الذي تطبَّع بحقيقة الشيء.

إذا اتّضح ذلك فإنّ من البيّن لنا أنَّ السواد الأعظم ممَّن تعاطى مع مقولة الأسماء الإلهية إنما تعاطى معها بآلة الصورة الذهنية التي عادة ما تتدخّل شخصية العالم بها في رسم ملامحها، ولأجل هذه النكتة الدقيقة فقد نهى الإمام محمد الباقر عن التزوّد بمثل هذه الصور في مجال الذات المقدّسة وأسمائها الحسنى، حيث يقول عليه السلام: **(كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم)**[1]، لأنه صورة ذهنية ونتاج ذهني خالص، وهو مخلوق لكم فكيف يحكي الخالق، وبعبارة أُخرى: إنه لا يحكيكم وأنتم مصدره فكيف تكون له المكنة في حكاية مصدركم؟

إنَّ هذا الحديث وغيره من مجموع الأحاديث التي دلّت على الحظْر والمنع من التفكير بذات الله تعالى قد حدّدت جهة المنع وهي التفكّر بذات الله تعالى، وهو تعبير يُشير إلى المعرفة الحصولية التحقيقية البرهانية المبتنية على التفكير والتفكّر والاستدلال والاستنباط العقلي، لأنَّ هذا النوع من التفكّر في الذات الإلهية يُوقع صاحبه في تيه وضلالة ومهالك؛ ولعلَّ من أقلّ مخاطره هو أنه يُوقع الإنسان في شَرَك الشِرك الخفيّ، فصاحب البرهان التحقيقي يرى أنّ ما انطبع في ذهنه هو الله تعالى في حين إنّ كلّ ما حصل عليه هو مخلوق مصنوع مردود إليه[2]، ولا ريب بأنّ هذا النمط المعرفي هو غير النمط المعرفيّ التحقّقي

---

(١) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٩٣.

(٢) وقد ورد في بعض الأدعية الرجبية المروية عن الإمام الجواد عليه السلام ما يُشير إلى ضلال العقول عند التفكّر بالذات المقدّسة، حيث يقول: **(اللهم خشعت الأصوات لك**=

الذي لا يعتمد البرهان العقليّ، وإنّما يعتمد البرهان الشهودي فإنّ وسيلته وطريقته هي السلوك والكشف والشهود، فالحاضر هو المشهود نفسه أو تجلّيات منه لا صورة عنه، وشتّان بين صورة الشيء وعينه.

بعبارة أدقّ: إنّ السالك إنّما تترتّب معارفه في ضوء تعامله مع المصداق الخارجي بخلاف المعرفة البرهانية فإنّها تترتّب في ضوء التعامل مع المفهوم، فعماد المعرفة التحقّقية هو المشهود الخارجي، وعماد المعرفة البرهانية هو المشهود الذهني، وشتّان بين التجلّي الحاصل من خلال المفهوم و التجلّي الحاصل من خلال المصداق، فإنّ بينهما بُعد المشرقين.

وبالتالي فإنَّ المنع والحظر لا يُلقي بظلاله على المعرفة التحقّقية الشهودية الصادقة، وإنّما يخصّ بذلك المعرفة التحقيقية البرهانية، ولا ينبغي الغفلة عن كون الشهود الذي يُراد في المقام هو الشهود القلبي المحض، لا الشهود البصريّ الحسّيّ أو الشهود العقليّ الذهنيّ.

وبطبيعة الحال فإنَّ المعرفة بقسميها التحقيقية والتحقّقية – فيما يتعلَّق بالذات المقدّسة وأسمائها الذاتية– يمكن أن نُعبّر عنها من وجهة نظر منطقية أنّها معرفة بوجه لا أنّها معرفة بكنه، فاكتناه الذات منحصر بالله تعالى[1].

وعلي أيّ حال، فإنَّ الفوارق بين المعرفتين جوهرية وعظيمة، ولا ينبغي الإغفال عنها، ولعلّ الكثير من الدراسات الكلامية والفلسفية التي تناولت بحوث الذات المقدّسة وأسماءها لم تُوفَّق للوقوف على هذه النكتة الدقيقة، ممَّا أدّى بها إلى الوقوع في مُشكلات معرفية وأزمات فكرية، نتج عنها هي

= **وضلّت الأحلام فيك، وضاقت الأشياء دونك، وملأ كلّ شيء نورك...)**. والمراد بالأحلام هي العقول. انظر: إقبال الأعمال: ج٣، ص١٧٦.

(١) لمراجعة تفصيل المسألة يُنظر: معرفة الله: ج١، ص٢٦١.

الأُخرى نزاع شديد وصل في الكثير من مساحاته إلى الدهاليز المظلمة المسمّاة بالتضليل والتكفير والتقتيل.

من هنا ينبغي التأكيد على ذلك، كما ينبغي أيضاً تجلية الموقف ولو بصورة موجزة، نقتصر فيها على عرض عدّة نكات مهمّة سوف تُساعدنا كثيراً في الوصول إلى الهدفين النظري والعملي اللذين نبتغيهما من وراء المعرفة الأسمائية، والعملي هو التوجّه نحو جادّة التحصيل التحقّقي، والنظري هو بيان الخطوط الحقيقية للمستوى المعرفي البرزخي بين المعرفة التحقيقية البرهانية المجرّدة، وبين المعرفة التحقّقية القلبية الشهودية، نظراً للإشكاليات الخطيرة التي تنتهي بنا إليها المعرفة الصورية، ولصعوبة أو عسر المعرفة التحقّقية؛ إذن فالهدف العلمي البرزخي هو محاولة جادّة في صنع حركة علمية عملية مزجية بالقدر الذي تمنحه لنا مجموعة مقدّماتنا المعرفية وتوجّهات الوقوف عليها، كما سيأتي.

أما النكات المعرفية الجديرة بالذكر، فهي:

النكتة الأُولى: إنَّ التمييز بين المعرفة الحقّة والمعرفة الاكتناهية من حيثيّة التوحيد والشرك إنما هو في حدود دائرة عالم الإمكان، فالمعرفة الحقّة ليست كالمعرفة الاكتناهية، فالأُولى معرفةٌ يُطلب منّا جميعاً تحقيقها، بل هي خلاصة ما يمكن أن يصل إليه الإنسان الكامل في سيره المعرفي، بخلاف المعرفة الاكتناهية فإنّها فضلاً عن محاليّتها ثبوتاً وإثباتاً تُفضي إلى الضلال والهلاك المبين.

بعبارة أُخرى: إنّ المعرفة الحقّة هي خلاصة التوحيد الأكمل وكمال التصديق به تبارك وتعالى، وفيها يتجلّى المصداق الأمثل لنفي الصفات عنه وطرد الأغيار قاطبةً عن الوجود الواحد الحقّي، ثمّ الإقرار بالظلّية والتبعية والعبودية التامّة، أمّا المعرفة الإحاطية الاكتناهية فإنّها تفضي إلى تقويض

أركان التوحيد في نفس المعتقد بها والمدّعي لها.

وهذا الأمر لشدة خفائه صار الموحّدون منه على وجلٍ خشية الوقوع في الفتن. أعاذنا الله تعالى وإيّاكم من مُضلاّت الفتن، وعصمنا من الزلل، ورزقنا المعرفة الحقّة وتوحيده الحقّ تبارك ذكره.

النكتة الثانية: إنّ المعرفة الاكتناهية وإن كانت هي بنفسها معرفة حقّة أيضاً، بل هي أرفع مراتبها قاطبةً ولكن بلحاظ الخالق إلى المخلوق وبلحاظ المخلوق إلى المخلوق - في دوائر معيّنة- أيضاً، لا بلحاظ المخلوق إلى خالقه، فهذا النمط الأخير ممنوع شرعاً وعقلاً وشهوداً.

وعليه فما نعنيه بالمعرفة الحقّة - بلحاظ المخلوق إلى الخالق وبلحاظ المخلوق العادي إلى المخلوقات المعصومة، بل بلحاظ علم النفس بذاتها أيضاً في الأعمّ الأغلب[1]- هو خصوص المعرفة الإجمالية الواقعة في قبال المعرفة الاكتناهية، فيكون المقسم للإجمال والاكتناه هو المعرفة الحضورية لا غير والتي عبّرنا عنها في أكثر من مورد من أنّها هي المعرفة الحقّة.

فلا يُقال: بأنّ المعرفة الحضورية ممتنعة لامتناع الاكتناه فإنّه لا ملازمة بين الحضور والاكتناه؛ لصدق الحضور على الإجمال أيضاً.

وبذلك نخلص إلى عدم حصول الاكتناه مطلقاً وإن وصل العارف

---

(١) يقول الحكيم السبزواري في تعليقة له على الأسفار: «... كالعلم الحضوري الذي للنفس بذاتها علماً غير اكتناهيّ، فإنّ النفس وجود حقيقيّ، فعلمها بها علم بالوجود إجمالاً».
انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج١، ص٣٩٠.
ولعلّ مراد سيّدنا الأُستاذ الحيدري من التعبير بـ«الأعمّ الأغلب» هو إخراج علم المعصوم بنفسه القدسية؛ إذ لا يبعد أن يكون اكتناهياً بل هو كذلك، ولذلك فهم قد عرفوا ربّهم معرفة حقّة إجمالية في أرفع درجاتها لا معرفة اكتناهية تفصيلية، فإنّه جلّ ذكره فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، كما عرفت.

المُشاهد إلى مقام الفناء، فإنّ الفناء في المطلق لا يلغي الرقعة الوجودية والسقف المعرفي المحدودين في قبال المُفنى فيه، وبعبارة أُخرى: إنّ الفاني وإن كان بفنائه يغيب عنه حدّه وحدوده فلا يلتفت إلى ذلك لغيابه في الظاهر المطلق، إلاّ أنّ واقعه الوجودي محفوظ في مرتبته المعلومة، وبذلك سوف يبقى على معرفته الإجمالية وإن علت مراتبها بفعل الفناء(١).

---

(١) لقد تفرَّد العرفاء الشامخون بعرض البيانات الأولية لمعاني الفناء والصحو والمحو، والفناء في الفناء، وغير ذلك من الاصطلاحات الأساسية في دائرة السير والسلوك، ولكن بصورة هي أقرب للرمزية نظراً لدقّة المطالب وعظمتها، فلا ترتقي إليها أفهام المُتلقّين ما لم يكونوا من الخواصّ أو خواصّ الخواصّ، وقد ذكر سيدنا الأُستاذ شذرات منها في جملة من مدوّناته، منها: (من الخلق إلى الحق)، و: (معرفة الله)، و: (العرفان الشيعي)، فضلاً عمَّا في دروسه غير المُدونة، ونظراً لكون المقام غير ناظر إلى عرض هكذا مطالب فإنه (دام ظله) لم يتعرّض لفكّ رموز هذه المطالب، ونظراً لأهمّية هذا المطلب سوف أُحاول بيان معنى كون الفاني في الله مُتلبِّساً برقعته الوجودية، وما معنى فنائه، وهل هنالك مرتبة فوق الفناء.

ولنبدأ بمعنى الفناء فإنَّ من معانيه الأولية عدم الالتفات إلى الأغيار مُطلقاً، فلا حاضر عنده أحد غير الله تعالى، وأما المرتبة التي تفوق ذلك فهو عدم الالتفات إلى نفس عدم التفاته السابق، فهو لا يلتفت إلى الأغيار ولا يلتفت إلى التفاته بأنه غير مُلتفت للأغيار، وهذه المرتبة هي المُسمّاة بالفناء في الفناء، فلا يبقى شيء من الالتفات مطلقاً، وعندئذ لا يبقى شيء سوى الله تعالى. وأما معنى كون الفاني مُتلبِّساً برقعته الوجودية فهو أنه بفنائه الثاني فضلاً عن الأول لا يمرّ بمرحلة العدم مُطلقاً، فهنالك فرق عظيم بين الفناء وبين الإعدام، والإعدام يعني إلغاء الرقعة الوجودية للفاني، ولذلك نقول بأنَّ الفاني بمرتبتيه الفنائية تبقى رقعته الوجودية لأنه لا يُعدم ذاتاً وإنما يُعدم حضوراً بمعنى الالتفات، فالمعدوم حقيقة هو مطلق الالتفات - للأغيار ابتداءً ولنفس التفاته ختاماً، وأما نفس الذات فعدمها أمر مجازي، وإلا لما بقي معنى لقولنا لصاحب مقام الفناءين بأنه فانٍ، لأنه بحسب الفرض غير موجود فكيف يُوصف بذلك، ومن الواضح بأنَّ جميع الأنبياء=

النكتة الثالثة: إنَّ المعرفة الحقّة الوارد ذكرها في حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك**) لا تعني بالضرورة حصر المعرفة بهما صلوات الله عليهما وآلهما، فإنّ دعوى الحصر لا تنسجم مع عمومات المذهب الحقّ القاضية بعدم خلوّ الأرض من حجّة لله تعالى في كلّ زمان، بل إنّ إجماع الأُمّة معقود على عدم خلوّ زمان من حجّة ظاهرة مشهورة أو خافية مستورة، ومن المقامات الأوّلية للحجّة الحقّ (المعصوم) كونه عارفاً بالله تعالى حقَّ معرفته، بل هو الدليل الأكمل الأوحد لتعريف الناس بالله تعالى، كما جاء ذلك على لسان صادق أهل البيت الإمام جعفر بن محمد حيث يقول: «**بنا عُرف الله، وبنا عُبد الله، نحن الأدلاّء على الله، ولولانا ما عُبد الله**»[1]، فالحجّة أو الإمام هو محور لجميع المعارف، ومركز لجميع طرق المعرفة[2].

وعن الإمام أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (**والله ما ترك الله أرضاً منذ قبض آدم عليه السلام إلاّ وفيها إمام يُهتدى به إلى الله وهو حجّته على عباده، ولا تبقى الأرض بغير إمام حجّة لله على عباده**)[3]، فمصير الأرض ومن عليها رهن

=والأوصياء والمعصومين عليهم السلام قد بلغوا تلك المراتب في حياتهم فكيف يُوصفون بذلك وهم أحياء يُرزقون، ولقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يُشير لمقام الفناء بقوله: (**ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه**). انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٢٢. فهو عليه السلام لا يرى غير الله سبحانه، أو قل بأن المنظور له أولاً وبالذات هو الله تعالى وليس الأثر المعلول له، فذلك منظور ثانياً وبالعرض، فليس للمعلول من الظهور ما لعلّته.

(١) توحيد الصدوق: ص١٥٢، ح ٩.

(٢) انظر التفصيل في كتاب: (معرفة الله): ج٢، ص١٩٢، الطريق السادس.

(٣) الأصول من الكافي: ج١، ص١٧٩، ح٨ (كتاب الحجّة).

بوجود الإمام الحجّة المعصوم، ففيه الهُدى وسرّ الديمومة والبقاء، وهو حجر الزاوية في الوجود الإمكاني، فهو على حدِّ تعبير الفلاسفة علّة قريبة، ولكنها علّة للظهور لا للوجود، فدونه تبسط ظلّها الظلمة أو السديم، ولذلك يقول الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام: (**ما زالت الأرض إلاّ ولله فيها الحجّة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس إلى سبيل الله**)[١].

والمراد بالحجّة في المقام هو خصوص المعصوم عليه السلام لا غير، ومن الواضح أنّ المعصوم هو عارف بالله حقّ معرفته[٢]، فهو إنسان كامل حظي بكمالات القرب والمُخلَصية - بفتح اللام- وهذا بدوره يُفضي إلى توسيع رقعة العارفين بالله تعالى حقّ معرفته لتشمل جميع المعصومين من الأنبياء والأوصياء، وفي طليعتهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام والصدِّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام بعد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله ونفسه الزكية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام[٣].

نعم، إنّ المعرفة الحقّة ذات مراتب كثيرة يقف على قمّة هرمها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام فهما قطبا المعرفة الإلهية الحقّة، وما سواهما آخذ عنهما، خلقهما الله تعالى من شجرة واحدة وسائر الناس من شجر شتّى[٤]، وكلّ من سواهما من الموحِّدين - سواء أكان إنساناً

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص١٧٨، ح ٣.

(٢) إجمالاً لا اكتناهاً كما هو واضح.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى في آية المباهلة: ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾. آل عمران: ٦١. حيث فُسّر الضمير «نا» في «أنفسنا» بأمير المؤمنين عليه السلام، فهو نفس النبيّ صلى الله عليه وآله.

(٤) ورد حديث خلقهما من شجرة واحدة في مصادر كثيرة من الفريقين، انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص٦٨، ح٢٦٧. و: شواهد التنزيل، للحاكم الحسكاني الحنفي: ج ٢ ٢٠٣. وعشرات المصادر الأُخرى.

كاملاً أم سائراً في طريق كمالات الحقّ- فهو آخذ عنهما صلى الله عليهما وآلهما.

ولعلّ أوّل من التفت لذلك هم طلاب المعارف الحقّة، وإن زاغ كثير منهم إلا أنهم جميعاً أدركوا هذه الحقيقة وثبّتوها في مدوّناتهم، بل جعلوا ذلك شرطاً للقبول.

ولعلّ هذا المعنى الدقيق الشريف قد ضمّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليّ الطير**)[١]، فالسيل إشارة إلى فيض علمه ومعرفته، ولا يرقى إلى ذلك العلم أحدٌ، فلا يساويه ولا يعلو عليه أحد من هذه الأُمّة ومن سائر الأُمم الأُخرى - سوى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله- مهما حصل عليه المقيس به من معارف وتحقّق به من المقاصد، وكيف يُتصوّر مساواته بمن هو منحدرٌ عنه؟!

وقد أشار إلى هذا الرقيّ والانحدار الصحابيّ الجليل عبد الله بن عبّاس رضي الله عنه عندما سُئل عن علمه ونسبته إلى علم أمير المؤمنين عليه السلام فقال: (**وما علمي وعلم الصحابة في علم عليّ إلاّ كقطرة في سبعة أبحر**)[٢]، وكأنه أراد القول كقطرة في ماء الوجود كلّه، وحَبر الأُمة أعلم بما يقول.

وبذلك نخلص إلى أنّ أعلى المراتب المعرفية الحقّة وأشرفها صادقة على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام، ثمّ تنحدر عنهما المراتب المعرفية الأُخرى وتُفتح أبوابها أمام سائر الأنبياء والمرسلين والأوصياء والأولياء والصدِّيقين؛ ممَّا يعني أنّ دائرة المعرفة الحقّة ليست مغلقة على من حَظِيَ بكمالات العصمة فحسب، بل هي مشرعة أيضاً أمام الجميع، وكلٌّ آخذٌ من الحقّ بحسب استعداده ورفده وقدره، وهذا السير المعارفي للإنسان هو علّة وجوده ابتداءً وخلاصة ظهوره انتهاءً.

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة الشقشقيّة.

(٢) ينابيع المودّة، للقندوزي الحنفي: ج١، ص٨٠.

النكتة الرابعة: وهي ذات صلة وثيقة جدّاً باختلاف المراتب المعرفية، فباختلافها سوف تختلف مراتب ودرجات التكليف المطلوب امتثاله، فكلّما ازدادت درجات المعرفة ازدادت درجة العبودية لله تعالى والطاعة له، أي: ازدادت المسؤولية ودرجة التشبّث بالعمل أكثر فأكثر.

ولا يخفى أنّ هدف الشريعة الإسلامية هو صرف وجهة الإنسان نحو عالم الغيب وتحجيم تعلّقه بالمادّيات.

كما أنّ المناط هو نوعيّة العمل وكيفيّته لا كمّيته، ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً...**﴾ (الملك: ٢)، فعبّر بأحسن ولم يعبّر بأكثر، إشارة منه سبحانه إلى نوعية العمل لا كمّيته، ولا يعني ذلك انحصار الزيادة في البُعد الكيفي وإن كان هو المنظور في الأعمال أوّلاً وبالذات، إنّما الزيادة شاملة للكمّ أيضاً مع حفظ الكيف.

فالزيادة طولية وعرضية، أي في البُعدين الكيفيّ والكمّي، ويتّضح لنا معنىً أدقّ لقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نُكلّم الناس على قدر عقولهم**)[1]، ومن جملة التكليم بيان تكاليفهم ومسؤوليّاتهم.

وعنه صلى الله عليه وآله: (**إنّما يرتفع العباد غداً في الدرجات وينالون الزلفى من ربّهم على قدر عقولهم**)[2]، وما نفهمه من مفردة العقول هو المعرفة، أي على قدر معارفهم تكون درجاتهم وحسابهم، وعلى أقلّ التقادير أن تكون المعرفة إحدى المعاني البارزة لذلك، بل هي الأبرز في ذلك كلّه من جميع ما يُذكر في المقام.

عود على بدء

بعد هذه الجولة المعرفية نكون قد اقتربنا من معنى الحَياة والْقَيُّومية لله تعالى في قوله تعالى: (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**)، فإذا ما انطلقنا منطلقاً

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

(٢) تحف العقول: ص٥٤.

تحقيقياً فإننا سوف نأتي بغير المدوّنات الكلامية والفلسفية، ولذلك سوف نحاول تحرّي الطريق البرزخي - كما نبَّهنا لذلك- وهو منفذ قرآني خالص، وهذا ما يدعونا للتوقّف عند جملة من النصوص التي تعرَّضت لحياة الذات المُقدّسة وقَيُّوميتها المُطلقة، والتي منها النصّ المُتقدِّم الذي تكرّر عينه في أوّل سورة آل عمران، ومنها قوله تعالى: ﴿**هُوَ الحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (**غافر: ٦٥**)، وفي هذا النصّ يحصر الحياة الحقَّة بالذات المقدّسة، فلم يُشر للذات المقدّسة المحكية بالضمير: (هو) بمُطلق الحياة التي يُعبّر عنها عادة بالنكرة، وإنما جاء بها مُعرَّفة، وهذا التعريف سواء أفاد الجنس والحقيقة أم الاستغراق فالدلالة واحدة، علماً بأنَّ مفردة: (الحَيّ) خبر أوّل للضمير وليست صفة، وبالخبر تتمّ الفائدة بخلاف الصفة.

إذن فالنتيجة الأُولى لحياة الذات المقدّسة هو كونها مُتفرّدة بالحياة الحقيقية الحقَّة، لا يُشاركها في ذلك وجود آخر، ومن هنا تفهم معنى كون حياته عين ذاته، فكلّ صفة عينية تعني انحصار اتّصاف الذات بها، وما عداها فالنسبة غيرية أو مجازية، فهو الحيُّ والمُحيي وحده، وما سواه مُحيى به، ولا ريب بأنَّ كلّ من كانت حياته غيرية يكون عاجزاً عن إيهاب الحياة لغيره، فالمعنى الحرفي أبديّ الاستمداد فلا يُتوقَّع أن يستمدّ الغيرُ منه، وما دامت الحياة الحقّة مختصّة به سبحانه فيجب أن لا يُدعى غيره، وأن لا يُدعى بها غيره أيضاً[1]، وذلك هو أشرف مراتب الإخلاص لدينه الذي يبدأ وينتهي بتوحيده.

---

(١) التعبير بـ: (أن لا يُدعى غيره، وأن لا يُدعى بها غيره) يحكي جملتين مُختلفتين تماماً، هو تعبير دقيق جداً، فجملة: (أن لا يُدعى غيره) تعني أن لا يُعبد غيره أبداً ولا يُنظر إلى غيره بصفة الألوهية، وأما التعبير بجملة: (وأن لا يُدعى بها غيره) فتعني عدم إطلاق صفة الحياة على غيره أبداً، ولذلك خصّ السيد الأُستاذ هذا المعنى الآخر بأنه يمثّل أشرف مراتب الإخلاص.

ومنها قوله تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً**﴾ **(الفرقان: ٥٨)**، وهنا تُؤكد لنا الآية الكريمة أمرين، الأوّل انحصار التوكّل به، فلا يُتوكّل إلا عليه، والسرّ في ذلك هو كونه سبحانه الحيّ وحده، فالألف واللام التي يترشّح من عهديتها انحصار الحياة به تُرشدنا إلى أنَّ التوكّل والاعتماد ينبغي أن يكون على موجود حيّ، ولا حيَّ سواه، فلا يُتوكّل إلا عليه.

وأما الأمر الثاني فهو توكيد معنى حياته الحقّة، وجدوائية التوكّل عليه، وهو كونه لا يموت، فمن كانت له حياة ذاتية لا موت فيها أبداً جدير بأن يُتوكّل عليه.

فهذه الحياة الحقّة المُتفرّدة بالبقاء، الموجبة للتوكّل عليه، هي المصداق الأوّل للكمال المطلق، وأما الحياة الإبقائية فهي عرضة للسقوط والتسافل، ولذلك عُبّر عن مصداقها بالحياة الدنيا، وباللهو واللعب، وبالمتاع القليل، وبمتاع الغرور، ولذلك لم تكن هذه الحياة الإبقائية مطلباً للعقلاء فضلاً عن الحكماء فضلاً عن العرفاء فضلاً عن الأنبياء والأوصياء عليهم السلام.

ومن كانت حياته حقَّة سرمدية لا يشوبها موت أبداً فله القيُّومية أوّلاً وآخراً، جملةً وتفصيلاً، وكما أن الحياة الحقّة منحصرة به فكذلك القيومية، ولذلك فإنّ من أقرب الوجوه الإعرابية لمفردة القيّوم في آية البحث: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...**﴾، هو كونها خبراً آخر للفظ الجلالة، وإنما أُخّرت القيومية على الحياة لعدم إمكان تصوّرها بدونها.

وما دامت حياته سرمدية لا يشوبها موت أبداً وله القيّومية بذلك فإنَّ حياة كهذه لا تُتصوّر بدون العلم المُطلق، ومن هنا قيل بأنَّ حياته تعني علمه، كما أنَّ علمه حياته، وهذا التداخل في الصفات يحكي لنا بوجه من الوجوه معنى كون صفاته الذاتية عين ذاته، فهو حيّ من حيث هو عالم، وهو عالم من

حيث هو حيّ، وهكذا الحال بالنسبة لصفاته العينية الأُخرى.

بقي أن نُشير إلى عدّة لطائف تترشّح من معنى الحياة وصلتها بالحياة الإلهية المقدّسة، وهي:

اللطيفة الأُولى: الحياة الإبقائية والحياة البقائية

مرَّت بنا إشارة للحياة الإبقائية التي مصداقها ما نحن عليه الآن، بل وكلّ حياة لم يرتقِ صاحبها لمقام الولاية، وهي الحياة التي سرعان ما تنخرم، لأنها متوقّفة على إبقاء الله تعالى له، فإذا لم يشأ الله تعالى إبقاءه فمصيره الفناء والموت الاضطراري، وهنالك حياة أُخرى لها مسّ بحياة الله تعالى، وهي حياة الأولياء المقرونة بحياة الله تعالى، والمُسمَّاة بالحياة البقائية، فالولي حيّ بحياة الله تعالى، بمعنى أنَّ بقاءه كائن ببقاء الله تعالى، أي: ما دام الله تعالى باقياً فهو باقٍ، وحيث إنَّ حياة الله تعالى أبدية فحياة الولي كذلك، ومن هنا نفهم معنى الاتّصاف بصفات الله تعالى، ففي المقام يُراد بذلك الخروج من دائرة الحياة الإبقائية الناقصة إلى فسيح الحياة البقائية الكاملة.

والحياة الإبقائية هي الحياة الدنيا الموصوفة بالمتاع كنايةً عن الزوال وعدم القرار، والحياة البقائية هي الحياة الآخرة الموصوفة بالخلود والدوام والقرار، قال تعالى: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ**﴾ (**غافر: ٣٩**)، بل إن الحياة البقائية هي الحياة الحقَّة وما سواها مجرّد لهو ولعب؛ قال تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (**العنكبوت: ٦٤**)، والتعبير باللهو واللعب للكناية عن فقدانها القيمة الحقيقية، لأنَّ اللهو واللعب فاقدان للقيمة، ولذلك فإنَّ الذي لا يستفيد من وقته بشيء نافعٍ، يُقال عنه بأنه لاهٍ، فلا يجني من وراء لهوه ولعبه وعبثه سوى التيه والضلالة والندم.

اللطيفة الثانية: الحياة الإنسانية والحياة البهيمية

إنَّ الإنسان وإن كانت حقيقته كامنة في روحه إلا أنه لا يخلو من تركّبه من روح وجسد، والإنسانية تكمن في حياة الروح، والبهيمية تكمن في حياة الجسد، فإذا ما اشتغل بالروح فوق اشتغاله بالجسد – فضلاً عن الانحصار بها– فذلك هو الإنسان، والإنسانية مقام يعلو مقام الملائكة، وإذا ما اشتغل بالجسد فوق اشتغاله بالروح – فضلاً عن الانحصار به– فذلك هو البهيمة، والبهيمية مرتع الشيطان.

وكلّ من لم يسر باتجاه الحياة الإنسانية فهو سائر لا محالة باتجاه الحياة البهيمية؛ والحياة الإنسانية هي التعلّق بالحياة الإلهية الأبدية الخالدة، فمن لم يطلب حياة الله تعالى فهو طالب لحياة البهائم، ومن طلب حياة البهائم أُسقط من كلّ اعتبار يُذكر حتى من نفس الاتّصاف بالبهيمية، ومن هنا تفهم معنى جديداً لقوله تعالى: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الفرقان: ٤٤).

اللطيفة الثالثة: الحياة بين الإعدام والفناء

إنَّ المطلوب من الإنسان المُلتفت في الحضرة الإلهية أن يسعى حثيثاً لتحصيل الفناء، والمراد من السعي هو كفّ الالتفات عمَّن سواه سبحانه، وإما الإعدام فذلك أمر ليس له وليس بمقدوره، وما يحصل بالموت الاضطراري – ولو كان عمداً– ليس إعداماً للنفس، وإنما هو فصل للروح عن الجسد، فالنفس والروح خالدتان، ولو تُصوّر الإعدام بحقّهما فذلك أمر نحن بمنأى عنه.

فالإعدام لا تطاله يد المخلوق البتّة، وإنما هو فعل الحيّ القيّوم وحده عند تصوّر وقوعه[1]، وأما الفناء فهو المقصد الحقيقي للإنسان المُلتفت، وينبغي أن

---

(١) فالإنسان وهو أشرف مخلوقاته سبحانه إنما خُلق للبقاء، فلا معنى لإعدامه، وإن كان =

يحصل بالموت الاختياري لا الاضطراري، فإنَّ الموت الاضطراري لا فضيلة فيه، وهذا واضح.

جدير بالذكر أنَّ الإعدام الذي لا يطال النفس والروح أبداً هو الآخر لا يطال المادّة أيضاً، وإنما المُتغيّر هو الصورة المادّية لا غير، وما يُقال في موضوعة الاستحالة من شيء لآخر لا يعني زوال المادّة، وإنما تحوّل الصورة وتغيّر بعض الخواصّ السابقة، وهذا واضح.

وعلى أيّ حال، فمن طلب حياة الله تعالى والانتقال من دائرة الإبقاء إلى فسيح البقاء فذلك طالب للفناء اختياراً، ومن لم يكن كذلك فهو بحكم المعدوم أوّلاً، وسائر مُرغماً باتجاه الفناء الاضطراري ثانياً؛ والفناء الاضطراري غير المسبوق بالفناء الاختياري يحكي الحياة الإبقائية والحياة البهيمية لمن طالته شبهة الاتّصاف بالإنسان، وما هو بذلك، ولله في خلقه شؤون.

تصوير برزخية فهم الحياة الإلهية المقدّسة وقيُّوميته

قلنا بأنَّ المعرفة الصورية للأسماء الحسنى والصفات الأسنى - فضلاً عن معرفة الذات- لا تُحقّق الغاية والهدف المطلوب، بل هي على خطر كبير، كما عرفت.

وبالتالي فإننا أمام ثلاثة أمور، وهي:

=إعدامه ممكناً، ولكنه فعل لا تُبرّره حكمة وجوده، وأما ما يُروى من الإماتة المطلقة لجميع الخلق ليأتي النداء الإلهي: (لمن الملك اليوم؟)، فيردّ على نفسه: (لله، الواحد القهَّار، أين الجبّارون؟ أين الذين ادّعوا معي إلهاً؟ ...)، فإنه لا يعني إعدامهم، ولذلك عبَّرت الراويات بأنه تعالى أماتهم، ثم تُعبّر بأنه تعالى يبعثهم من جديد، والبعث والنشر وجهان ينسجمان مع أمر موجود سلفاً لا أنه معدوم. والذي يبدو من بعض النصوص هو أنه تعالى يسلب القدرة من الخلق على النطق ومطلق التصرّف، فيقرّ الجميع بالعجز ويتأكَّد لهم جميعاً مَن هو الواحد القهَّار.

الأوّل: البقاء على المعرفة الصورية وإعلان العجز عمَّا سوى ذلك.

الثاني: الانتقال إلى ساحة السير والسلوك، وهذا أمر لا إشكال ولا شُبهة في كبرويته، وإنما الخطر والزلل يكمنان في صغرويته، لاسيَّما في صورة البناء على ضرورة وجود الأُستاذ المُسمَّى بالشيخ في لغة العرفان العملي والتصوّف، ولعلَّ من تأْملُ منه الوصول بك لضفاف المعرفة الحقّة يكون علّة في تسفّلك وسقوطك في وادٍ سحيق: ﴿...فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحجّ: ٣١)، فكلّ أُستاذ لا يرتقي بك فهو طير وحشيّ يلتهم فيك ما بقي، كالغرائز عند طاعتها تفتك بصاحبها، وهو ريح لا يمهلك فرصة النجاة لسرعة السقوط.

الثالث: البحث عن طريق برزخي يرتقي بنا من أرضية التحقيق ومحدودية الصورة، ويطلّ بنا على فسيح التحقّق، وهذا ما نسعى إليه ونأمل تحقيقه.

إنَّ أُولى مراتب المرحلة البرزخية لفهم الحياة الإلهية هي ضرورة الإقرار بأنَّ الصورة الذهنية الحاصلة للعالِم بها لا تمثّل الحياة الحقيقية للذات المقدّسة، وأنها لا تُشكّل أُفقاً معرفياً حقيقياً للتوحيد الذاتي الحقيقي، وإنما هي محطّة طاردة للأغيار صورياً، ممَّا يعني أنَّ جميع المستويات المعرفية التي تُقدّمها مدارس المُتكلّمين ومدرسة المشّاء الفلسفية لا تعدو تلك المحطّة الأُولى، التي لا تخرج في أعلى مراتبها عن التوحيد الصوري والعرض الصوري لجميع صفات الذات التي تقف في طليعتها الحياة الإلهية؛ فإذا ما تُصوِّر بأنَّ هذا المستوى المعرفي الصوري هو التوحيد المطلوب التوفّر عليه، فذلك خروج فعلي عن دائرة التوحيد[1].

---

(١) من هنا تفهم سرّ الهجوم والكلمات اللاذعة التي يُكيلها بعض أعلام العرفاء على مدارس المتكلّمين والفلاسفة عموماً، فذلك ناشئ من اعتقاد هذه المدارس بالتوحيد الصوري=

وأما المرتبة الثانية لمرحلة الفهم البرزخي فإنها تكمن في شخصية القارئ، حيث ينبغي أن يكون مُتحرّراً من صفة التبعية والتقليد، فإنَّ شخصية كهذه يعسر عليها الخروج من دوائر الصورة لاسيَّما بعد استحكام دليلتها، فالذي انبسطت جميع معارفه التوحيدية على برهان العلّية تجده مُتعضاً من برهان الصدّيقين، مع أنَّ برهان الصديقين هو الآخر لا ينفكّ عن المحيط الصوري مع ما يمتلكه من انتقالات جادّة من التحقيق إلى التحقّق، وأنه يُعطي مساحة جيّدة للتأمّل والتدبّر.

فإذا كان البعض لم يقفز أُفقه المعرفي باتجاه برهان الصديقين اتّباعاً وتقليداً للاتجاه العامّ المُتمسّك ببرهان العلّية فكيف يُتوقّع منه أن يلج عالم الحقيقة والتحقّق؟

وأما المرتبة الثالثة لمرحلة الفهم البرزخي فإنها تكمن بضرورة التزوّد بثقافة المراجعة المُستمرّة، فالباحث في المعارف الإلهية قد يكون يحمل شخصية إبداعية وليست تقليدية إلا أنه من الممكن أن يكون قابعاً في دائرة التسليم والمُسلَّمات المعارفية حتى فيما وصل إليه بنفسه، فتجده يتمدّد عمودياً دون أن يُلاحظ أهمّية التمدّد الأُفقي الذي عادة ما يضطرّه للمراجعات المستمرّة.

إنَّ التمدّد العمودي عادة ما يبعده عن الأوّليات، بخلاف التمدّد الأُفقي، ولذلك من المعيب جدّاً أن لا تكون للباحث مراجعات فصلية على أقلّ التقادير، ومن هنا تفهم القيمة المعرفية التي انتهى إليها جملة من أعلام المسلمين، التي بلغوها بواسطة المراجعات المستمرّة، وقد ترك لنا التأريخ

=الذي تلفّه شُبهات الشرك، فتجدهم ينعتون الفلاسفة والمتكلّمين بالجهل والقصور تارة وبالضلالة تارة أُخرى، ولا ريب بأنهم لا يقصدون أشخاصاً بعينهم بقدر ما يعنون منهجهم المعرفي ونتائجه العقيمة في نظرهم، وبطبيعة الحال فإنَّ الحال لا يختلف كثيراً عن توجيه سهام الطعن من قبل المتكلّمين والفلاسفة تجاه العرفاء، وهم يعنون المنهج بعينه.

شواهد كثيرة على ذلك[١].

وأما المرتبة الرابعة لمرحلة الفهم البرزخي فتكمن في أرضية المقاصد في طلب المعرفة، فقد يكون الباحث مُتحرراً ومُبدعاً وكثير المراجعة ولكنه لا يحمل ثقافة طلب الحقّ والحقيقة فيُوصد عليه أبواب الفيض ويبقى سعيه ونتاجه لقيود الصور الذهنية؛ وبعبارة أوضح لا بدَّ أن يحمل اعتقاداً راسخاً بأنَّ هنالك معارف أُخرى فوق أو غير معارفه الصورية في مجال المعارف الإلهية التوحيدية، فهنالك من ينكر ابتداءً كلّ عوالم الشهود والكشف والتجلّي، بحجّة أنَّ ما هو عليه هو الحقّ، فيكون محكوماً لثقافة صحّة ما هو عليه، لا ثقافة طلب الحقّ.

وهذه النكتة رغم أبعادها الأخلاقية والسلوكية الواضحة إلا أنها ذات تأثير كبير على النتاج المعرفي، ومن هنا نهى بعض الشامخين[٢] عن نكران الأُفق

---

(١) لعلّ من تلك الشواهد التأريخية الإمامين الشافعي والغزالي، حيث انشطرت معارفهم إلى شطرين مختلفين تماماً، حتى عُرف الشافعي بأنه ذو فقهين، فقه سابق وفقه لاحق، وهكذا الحال بالنسبة لابن الجنيد الاسكافي (من معاصري الشيخ الصدوق)، ومن المعاصرين الشهيد محمد باقر الصدر الذي تحوَّل في أُخريات حياته من نظرية الشورى في الحكم إلى نظرية ولاية الفقيه بسبب مراجعاته الكثيرة، ولا نعدم جملة من المعاصرين، ومنهم سيدنا الأُستاذ الذي عُرف عنه كثرة المراجعات والشجاعة في تبنّي القول الحقّ أو الأصحّ، فتجده في الأسفار ينفي جملة من المباني التي كان يعتقدها عند شرحه لنهاية الحكمة، كما تجده يُرشّد جملة من مباني الأسفار عند شرحه لمتون العرفان النظري، وهكذا.

(٢) يدور ذلك بين الشيخ الرئيس في مقولته الشهيرة: (كلَّما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان). «انظر: الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص ٤١٨»، وبين الطباطبائي في ميزانه بعدما ذكر رواية لجابر الأنصاري تتحدّث عن مقامات النبي صلى الله عليه وآله، حيث قال: (إيّاك أن ترمي أمثال هذه الأحاديث الشريفة المأثورة عن معادن العلم ومنابع الحكمة بأنّها من اختلاقات المتصوّفة وأوهامهم، فللخلقة أسرار،=

الآخر، وضرورة الالتزام في صورة عدم المعرفة بكلمة لا أعلم، لا بكلمة النفي لذلك الآخر، ولذلك نجد - وهو من المعيب جداً- ذلك التراشق غير اللائق بين بعض أعلام المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، مع أنَّ كلّ منهج له نتاجه وليس بالضرورة أن ينتج ما عليه الآخر.

وعلى أيّ حال، لا بدّ لطالب المعارف الإلهية أن تكون نيّته طلب الحق له والحقيقة، وليس إثبات ما هو عليه أو الدفاع عمّا تلقّاه دراسة أو وراثة، ولعلّ هذه الآفة العظمى هي التي منعت من الوصول إلى الحقيقة أو الإقرار بها.

وأما المرتبة الخامسة والأخيرة لمرحلة الفهم البرزخي فهو ضرورة الاعتقاد بأنَّ المنبع الأساسي للمعارف الإلهية هو الله سبحانه وتعالى؛ قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٥١)، بمعنى: أن يعيش الباحث في آفاق التعليم الإلهي فذلك أقرب للتحصيل، وأما من يظنّ بأنَّ علومه ذاتية وفهمه ذاتيّ ونتاجه ذاتي فذلك ممَّن أغلق على نفسه آفاقاً عظيمة، فإذا ما اعتقد الباحث عن الحقّ في المعارف

=وهو ذا العلماء من طبقات أقوام الإنسان لا يألون جهداً في البحث عن أسرار الطبيعة منذ أخذ البشر في الانتشار، وكلّما لاح لهم معلوم بانَ لهم مجاهيل كثيرة، وهي عالم الطبيعة أضيق العوامل وأخسّها، فما ظنّك بما وراءها وهي عوالم النور والسعة). «انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٢٢»؛ وقد بيَّن ذلك السيد الإمام الخميني قدّس سرّه، حيث كان كثيراً ما ينهى ولده وتلامذته عن إيكال التهم إلى السالكين، مُبيّناً بأننا قد أُمرنا بأن لا نحمل كلماتهم على ظاهرها. انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية: ص٨٦.

وهذا هو الصحيح، فلا بدّ من معرفة أحوالهم الحقيقية وإشاراتهم ليتسنّى لنا معرفة مراداتهم ومقاصدهم، وممّا يُذكر أنّ الحلاّج قد سأله سائل: (كيف الطريق إلى الله تعالى؟ قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقال: بَيِّن. قال: مَن لم يقف على إشاراتنا لم تُرشده عباراتنا). انظر: ديوان الحلاّج: ص٥٧.

الإلهية أنه في المحضر الإلهي وأنه خالي الوفاض بدونه سبحانه فإنه سوف يختصر على نفسه الكثير من المسافات.

ولا ريب بأنَّ هذه الفقرة والسابقة عليها هي نتاج التجربة العملية التي يحتاج الباحث أن يخوضها بنيّة الوصول إلى الحقّ الذي يُريده الله سبحانه.

إذا اتّضح لنا ذلك وعملنا عليها نكون قد نلنا المرتبة البرزخية لمعرفة الحياة الإلهية التي ستقدّم للباحث مساحات جديدة ويستكشف في ضوئها آفاقاً لم يعهدها من قبل، وهذا ما سنفضي ببعض منه في فصل تأويلات الآية الكريمة، وله الحمد أوّلاً وآخراً على ذلك.

إنَّ المعطيات الأولى لهذه المساحات والآفاق الجديدة في مدار الحياة والقيُّومية تُقدّم لنا الحياة بمعنى الإطلاق في الحضور، وتقدّم لنا القيُّومية بمعنى الإطلاق في الحاكمية، سواء كانت أسمائية أم أفعالية، فالقيُّومية مرجعية كلّ حاكم ومحكوم، وكأنها التعبير الظلّي لاسم الذات الجامع (الله)، فهنالك من الأسماء الحسنى مرجع ظاهر للأسماء والأفعال وهو (الله)، وهنالك اسم مرجع باطن للأسماء الذاتية، وهو: «الحيّ»، واسم مرجع باطن لأسماء الفعل، وهو (القيُّوم)، وبنكتة إطلاق حاكمية القيُّوم لا تُتصوّر محكوميّته لغيره، ثم إنَّ نسبة القيُّوم لاسم الذات (الله) نسبة التوارد والتوافق بين الظاهر والباطن، فإنّ الاسم الجامع (الله) حاكم باسم (القيُّومية)، و(القيُّومية) موضع حكم اسم الذات.

وعليه فإنَّ القيُّوم ليس هو الاسم الأوحد الذي يقع في ظل اسم الذات، وإنما في عرضه يقع اسم: «الحيّ»، الذي يحكي جميع أسماء الذات الأُخرى، كما أنَّ القيُّومية تحكي جميع أسماء الفعل، فهما أشبه بخطَّين متوازيين يُشكّلان أُفقاً أعلى يحكيه اسم الذات: «الله»، وقد تمَّت منّا جملة بيانات تُوضّح ذلك.

هذا، وقد مرَّ بنا في التفسير المفرداتي بعض التصويرات الأوّلية لمفردتي

(الحيّ القيُّوم)، من قبيل: إنَّ الحياة لله محضاً إلا ما أفاضه لغيره، فحياته سبحانه لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء، وإنَّ القيُّوم هو القائم بذاته والمُقيم لغيره، فالكلّ مُتقوّم به، وهي تصويرات لاحظت أثر الاسم ولم تلحظ الاسم نفسه، كمن يُريد أن يُعرِّفنا بالله تعالى فيقول: هو الرحمن الرحيم الخالق البارئ...؛ فيكون قد لاحظ الأثر وعرَّفنا به دون المؤثّر، مع أننا نُريد أن يُعرِّف لنا شيئاً آخر، وهكذا الحال بالنسبة لما جاء في تعريفات الحيّ القيّوم.

تنبيه أوّل: مرَّت الإشارة إلى أنّ الصفات الإلهية ذاتية عينية وأفعالية إضافية، ويُمكن التعبير عن الذاتية بالثبوتية وعن الإضافية بالإثباتية، وعن الأُولى بالكمالية وعن الثانية بالجمالية، فتكون جميعها في قبال الصفات السلبية الجلالية، ومورد التنبيه هنا يكمن فيما يتعلّق بصفتي الحيّ القيوم، حيث يمكن القول بأنَّ الصفات الذاتية العينية الكمالية الثبوتية محكومة لصفة الحيّ، كما أنَّ الصفات الإضافية الجمالية محكومة لصفة القيُّوم، فتكون صفتا الحيّ القيُّوم السقف الأعلى الجامع لصفات الذات والفعل، ولكن ليس هو السقف النهائي المنظوي تحت الذات المقدّسة، فهنالك الاسم الأعظم، وقد تقدَّمت جملة بيانات وإشارات لذلك.

تنبيه ثانٍ: الظاهر من كلمات الراغب في المفردات أنَّ المراد من مفردة: «القيُّوم» هو ما يُساوق قوله تعالى: ﴿...**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ **(طه: ٥٠)**، وقوله تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ **(الزمر: ٦٢)**، والمعادل الاصطلاحي لهذا الفهم هو كونه تعالى مُعطي: «كان» التامّة، التي تعني أصل الوجود؛ و: «كان» الناقصة، التي تعني كمالات الوجود، دون استثناء، وهذا المعنى الارتقائي يلتقي مع مقولة: لا مُؤثّر في الوجود ذاتاً إلا الله تعالى، فتكون الفاعلية الذاتية صفة حصرية لله تعالى غير قابلة للتنزّل، وما دون ذلك من فاعليات وفواعل تندرج ضمن مقولة الفاعل بالغير فلسفياً، أو

الفاعل بالإذن قرآنياً.

ولا ريب بأنَّ ما تقدّم من بيانات المعطيات الأوّلية للطريق البرزخي في عرض الحياة والقيومية تقع في عرضها وطولها بيانات أُخرى، جُلّها بحاجة إلى روح صاغية وأُذن واعية رغم أنها في جذورها ومناشئها لا تعدو دائرة الفطرة.

تنبيه ثالث: إنَّ إطلاق كلمة: «عزَّ وجلَّ» يُشار به إلى الصفات الكمالية الذاتية العينية الثبوتية، وإلى الصفات الجمالية الإضافية الإثباتية، وإلى الصفات الجلالية السلبية المنفية عنه، فقد عزَّ سبحانه بصفاته الذاتية والإضافية، وجلَّ عن الاتّصاف بالصفات السلبية عند رفع السلب، أو إثبات المقابل، فاسم الحيّ ربما يُعبَّر عنه بـ: «ليس بميِّت»، ويُقابله الميِّت، بطبيعة الحال، فالله تعالى جلَّ عن الاتّصاف بالسلبية عند رفع السلب أو بالمقابل.

علماً بأنَّ نفي الاتّصاف بالمقابل إنما هو على مستوى الصفات الذاتية، فالحيّ العالم الغنيّ القادر لا يُمكن أن يتّصف بالموت أو الجهل أو الفقر أو العجز؛ بخلاف ما عليه الحال في الصفات الفعلية، فإنه يتّصف بالصفة وضدّها، فهو المُحيي المُميت، وهو الضارّ النافع، وهو المُعطي الآخذ، وهو الرافع الخافض، والباسط القابض، والمُثيب المُعاقب، وهكذا.

قال الشيخ الكليني: (إنَّ كلّ شيئين وصفتَ الله بهما، وكانا جميعاً في الوجود، فذلك صفة فعل، وتفسير هذه الجملة: أنك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضى وما يسخطه، وما يحبّ وما يبغض، فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة، ألا ترى إنَّا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه، وكذلك صفات ذاته الأزلي لسنا نصفه بقدرة وعجز، وعلم وجهل، وسفه وحكمة وخطاء، وعزّ وذلة، ويجوز أن يقال: يحبّ من أطاعه ويبغض من عصاه ويوالي من أطاعه ويعادي

من عصاه، وإنه يـرضى ويـسخط، ويقـال في الـدعاء: اللهـمَّ ارضَ عنـي ولا تسخط عليَّ وتولَّني ولا تعادني، ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ولا يقدر أن لا يعلم، ويقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك، ويقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً... وصفات الذات تنفـى عنـه بكـلّ صـفة منها ضدّها، يقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم، غنيّ ملك حليم عدل كريم، فالعلم ضـدّه الجهـل، والقـدرة ضـدّها العجـز، والحيـاة ضـدها الموت، والعزة ضدّها الذلّة، والحكمة ضـدّها الخطـاء، وضـدّ الحلـم العجلـة والجهل، وضدّ العدل الجور والظلم)[1].

وخلفية هذه التفرقة والاختلاف هي أنَّ صفة الذات لا مُتناهية بموجـب عينيتها للذات المقدّسة، فلا تتحمّل المقابل ولا تترك مجالاً للـضدّ، بيـنما صـفة الفعل تفقد اللاتناهي بموجب عينيتها للفعل لا للذات، وعندئذ يُمكن للضدّ أن يُوجد من حيث ينتهي الضدّ الآخر؛ وأما التفاوت الآخر فـيكمن في كـون صفة الذات يُمكن انتزاعها من حاقّ الذات في قبال صفة الفعل التي لا يُمكن انتزاعها من الذات استقلالاً، وإنما بمعية مخلوق آخر، فرضاً أو واقعاً، فيكون المُمكن واسطة في إثبات الصفة الفعلية لله تعالى لا واسطة في الثبوت، كما هـو واضح؛ فالحياة تكفي الذات في انتزاعها منها، حتى وإن فُـرض عـدم وجـود الممكن، وهكذا في العلم والقدرة، وجميع صفات الذات الأُخرى، في حين إننا نضطرّ لفرض وجود الممكن في إثبات صفة الرازقية والخالقية لله تعالى، وهـذا هو مبنى جُلّ الفلاسفة الإلهيين[2]؛ وبذلك يتأكّـد لنـا أنَّ القيُّوميـة صـفة مـن صفات الفعل، حيث لا يُمكن اتّصاف الحقّ سبحانه بها دون فرض وجود ممكن.

---

(١) الأُصول من الكافي: ج١، ص١١١، (جملة القول في صفات الذات وصفات الفعل).

(٢) انظر: نهاية الحكمة: ص٣٤٦. المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثامن.

خلفية القيُّومية ونمطيّتها

وهنا ينبغي عرض البناءات الأوّلية للقيُّومية، وبيان الركائز الأساسية التي تنطلق منها صفة بهذا المستوى من الكمال والفاعلية في الخلق؛ فلا بدَّ من وجود مواصفات استثنائية في الذات الموصوفة بذلك، بحيث يجعلها مُؤَهَّلة لذلك، وإلا فإنَّ القاعدة العقلية القائلة: (فاقد الشيء لا يُعطيه) حاكمة في المقام أيضاً.

فما هي تلك المواصفات المفروضة سلفاً للتلبّس بمثل هذه الصفة؟

إنَّ البناء الأولي والركيزة الأساسية التي تقوم عليها صفة القيومية تتمثّل بالإطلاقية الوجودية وعدم التناهي للذات المقدّسة؛ وما يرتبط بها من صفات عينية مطلقة، فالغنى بالذات والحياة الكاملة في أرقى درجاتها، والعلم اللامتناهي والقدرة والفاعلية المطلقتان، كلّ ذلك كان وراء القيُّومية المطلقة لله تعالى[1]، وهي المُوجبة لهذا النمط الفريد من القيُّومية.

ومن البيِّن أنَّ حياته المطلقة الجامعة والمرجع لصفات الذات وقيُّومته المطلقة تُلزمان بضرورة عدم وجود مُقوِّم لغيره سواه سبحانه، ولذلك فلم يعتمد المقطع الأوّل من الآية الكريمة الأُسلوب الوصفي المجرّد للاسمين (الحيّ والقيُّوم) الجامعين لكلّ أسماء الذات والفعل حتى أخذت الوحدة الحقَّة وسطاً فعلياً في الحياة التي يتشعّب ويتفرَّع عنها العلم والقدرة، وعنهما تتشعَّب فروعهما، فالوحدة الحقَّة والحياة كأصل جامع لصفات الذات صارا

---

(١) بل إنَّ ذلك كان وراء إحاطته بالأشياء أيضاً، كما سيتّضح ذلك، وبالتالي صيرورتها تلقائياً حواكي للحقّ ومرايا لكماله المطلق، أو بحسب التعبير القرآني: آياتٍ، كما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَـهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ...﴾. «فصّلت: ٥٣». منه (دام ظله).

وسطاً في قيُّوميّته تعالى على مطلق الأشياء وبشكل مُطلـق، وهـذا هـو المعنـى الآخر لإحاطته بالوجود بجميع شراشره وتفاصيله.

وهذا الأُسلوب الوصفي طالما اعتمده القرآن الكريم، وقـد ألفتنـا النظـر لذلك في مناسبات عدَّة من هذه الدراسة التفسيرية، واعتبرنـاه قاعـدة قرآنيـة كثيراً ما تُذيَّل بها الآيات القرآنية، فالآيـة المُذيّلـة بالاسـم التركيبـي: «العزيـز الحكيم»، والمذيَّلة بالاسم التركيبي: «اللطيف الخبير»، ليس مـن بـاب حُـسن الصياغة والتفنّن في التعبير، بقدر ما هو بيان وصـفي حقيقـي لخلفيـة محتـوى الآية، وهذا ما نلمسه بعمق في مسألة التوكّل، كـما تقـدَّم، فلـم يـأتِ في ذلـك الأمر بالتوكّل على المُميـت - مـثلاً- أو عـلى اللطيـف، وإنـما جـاء في ذلـك: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لَا يَمُـوتُ...**﴾ (**الفرقـان: ٥٨**)، لبيـان أنَّ نكتـة الأمـر بالتوكّل إنما هي حياته سبحانه، أو ينتهي عند ذلك، من قبيـل: ﴿**وَتَوَكَّـلْ عَـلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ**﴾ (**الشعراء: ٢١٧**)، فالعزَّة ضمانة التوكّـل أيـضاً، ولكنهـا لـيس أبلغ في التعبير من موضوعة القيُّومية المُطلقة.

ثم إنَّ القيُّومية وإن كانـت تعنـي الهيمنـة التامّـة عـلى الوجـود الإمكـاني بأسره، كما في قوله تعالى: ﴿**وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً**﴾ (**طه: ١١١**)، بيد أنها لم تلغِ اختيار الإنسان، بحسب البيانات القرآنية، فهـي لم تعتبر الإنسان مُجرّد آلة منفِّذة، وإنما هي قيُّومية يُحفظ معها الاختيار بنـوع مـن الموازنة التي تحفظ لنا جدوائية حركة الإنسان وتوجيه الخطاب له مـن جهـة، وتحفظ لنا فلسفة الثواب والعقاب من جهـة أُخـرى، وقـد مـرَّت بنـا بعـض الإشارات لذلك في بيانات التوحيد الأفعالي؛ وهذا الحفظ للهيمنة والاختيـار يُعتبر خصيـصة أسـمائية لله تعـالى، فالمُعتـاد في حركـة الإنـسان العاديـة نـدرة الاجتماع والتوافق بين الهيمنة والاختيار، فالهيمنة الكلّية للـسلطان يـصاحبها عادةً فقد للاختيار في حركـة الرعيـة، وبعبـارة أُخـرى معـاصرة: إنَّ الهيمنـة

البشرية عادة ما تُصاحبها أنماط من الاستبداد والديكتاتورية، بخلاف ما عليه الحال في الهيمنة الإلهية التي لا يُقاس بها جميع أنماط الهيمنات الأُخرى المُتصوَّرة في المقام، فإنها تُسجِّل امتيازاً فريداً في السعة من جهة، وفي حفظ اختيار الإنسان المُهيمن عليه من جهة أُخرى.

إنَّ هذه الهيمنة وإن كانت تستبطن قُوى مُختلفة كالجبروت والقهر والكبرياء والعظمة، كما في: **﴿وَلَهُ الْكِبْرِيَاء فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾** (**الجاثية: ٣٧**)، و: **﴿...سُبْحَانَهُ هُوَ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾** (**الزمر: ٤**)، و هو: **﴿...الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ...﴾** (الحشر: **٢٣**)، إلا أنها مُفرغة تماماً من كلّ المردودات السلبية التي غالباً ما تُرافق تلك الصفات من حالات الاستبداد والطغيان والظلم والتعدّي في السير التأريخي للإنسان؛ بل إنها قوى إلهية ممزوجة بكمال اللطف والرحمة، ولولا ذلك لصار كلّ ما عندنا نهباً للأغيار، ويصير الفساد التكويني في الوجود الإمكاني هو الصفة الغالبة والحاكمة، والمُفضية للهلاك والعدم.

إنها بحسب التعبير القرآني قيُّومية بالقسط والعدل وليست قيُّومية الجور والظلم، ودون أن يكون خيار العدل الإلهي خياراً حتمياً مُلزماً له، ويُفقده القدرة على المقابل، فهو سبحانه: **﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾** (**الأنبياء: ٢٣**)، وإنما لا يصدر منه المقابل لأنه نقص في حقِّه، فضلاً عن كونه قد كتب على نفسه العدل والقسط، فإلزامه ذاتي، والقدرة على المقابل محفوظة، والمانع تنزيه الذات المقدّسة عن النقص مطلقاً، فالظلم غير مُتصّور في حقِّه، لا لعدم قدرته على ذلك، فهو منحنا القدرة على ذلك، وفاقد الشيء لا يُعطيه، وإنما - كما قدَّمنا- بأنه كتب على نفسه العدل من جهة، وكون الظلم لازمه نسبة النقص له، وهو مُنزّه عن ذلك مطلقاً، فالظلم ليس في حكم الله تعالى وكما قال الإمام علي السجَّاد عليه السلام: (**يا رب إن ترفعني فمن يضعني؟ وإن**

تضعني فمن يرفعني؟ وقد علمتُ يا إلهي أن ليس في حكمك ظلـم، ولا في نقمتـك عجلة، إنما يعجل من يخاف الفوت، ويحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليـت عـن ذلك يا سيّدي علوّاً كبيراً)[١].

وبالتالي فتنزيه قيُّوميته عن مطلق الظلم ليس مجرّد مائزٍ عمَّا سواه، وإنما هو امتياز فريد وخاصّية أُخرى له سبحانه، أفردته عن جميـع الأدعيـاء التـأريخيين للألوهية الكاذبة والحاكميات الدكتاتوريـة الظالمـة، التـي لم يُـؤثر عنهـا غـير سياسة القمـع والظلـم والإقـصاء بأبـشع صـوره، وحـدود ظلمهـم لحـدود هيمنتهم، فلو كانت لهم مكنـة أكـبر لازدادوا ظلـماً وجـوراً وإرغامـاً للأُمّـة؛ فقصروا عن الظلم المطلق لقصور هيمنتهم لا لرحمة منهم ورأفة.

فهو سبحانه الذي تفرَّد بالهيمنة المطلقة والعدل المطلق الذي لا جور فيـه أبداً؛ قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِـمَا كَـسَبَتْ...**﴾ **(الرعـد: ٣٣)**، حيث الهيمنة المطلقة، وقال: ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُـواْ الْعِلْـمِ قَآئِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ الْعَزِيـزُ الحَكِيـمُ**﴾ **(آل عمـران: ١٨)**، حيـث العدالـة المطلقة، وقد جُمعت الهيمنة المطلقة والعدل المطلق في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي تَوَكَّلْـتُ عَلَى اللهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِـيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَـلَى صِرَاطٍ مُّـسْتَقِيمٍ**﴾ **(هود: ٥٦)**، فالأخذ بالناصية يُلائم هيمنة مطلقة، والـصراط المـستقيم يُلائـم عدله، بمعنى أنَّ قيُّوميته المطلقة لا تتمايل باتجاهات مختلفة، وإنـما هـي سـائرة باتجاه واحد لا يعتوره تغيّر ولا تبدّل أبداً، وهو القيام بالقـسط، وهـذا القيـام سنّة من سُننه سبحانه في الخلق، التي لا تقبل التغيـير أو التبـديل أو التحويـل أبداً؛ قال تعالى: ﴿...**فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِـسُنَّةِ اللهِ تَحْـوِيلاً**﴾ **(فـاطر: ٤٣)**، وهذه خصيصة أُخرى له سبحانه.

---

(١) الصحيفة السجادية: ص١٠٦.

وأخيراً فإنَّ إطلاق قيُّوميته نافية للجهد المصحوب بالكلل والإرهاق ومطلق الشعور بالعيّ والتعب، فتنفي عنه ما توهَّمه المشركون من اللغوب، وأسَّسوا على توهّمهم إنكارهم للمعاد؛ قال تعالى: ﴿**أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾ (ق: ١٥)، وقال أيضاً: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ**﴾ (ق: ٣٨)، والعيّ واللغوب هو التعب والنصب والضعف الحاصل من القيام بعمل شاقّ، حيث تصدَّت هاتان الآيتان لنفي التوهّم السابق، الذي تولَّد عندهم نتيجة المقايسة بينهم وبين خالق السماوات والأرض، فوجدوا أنفسهم يعيون بالعمل الشاقّ المحدود فكيف بخلق السماوات والأرض في ستّة أيام؟!

تنبيه: إنَّ بعض الصفات الإلهية مختصَّة بالله تعالى، فلا تقبل التنزُّل مطلقاً، من قبيل الألوهية والإطلاقية والواجبية، وما شابه ذلك من الأسماء والصفات المُستأثرة، وبعضها الآخر قابل للتنزّل، ولكن بنحو التجلّي لا التجافي، ومن ثمَّ ستبقى المسافة محفوظة بين الأصل الذاتي والفرع العرضي، فيبقى الاستقلال محفوظاً للأصل، والتجلّي بالإذن وبالغير للفرع، ومثل هذا التنزُّل لا يُزاحم استقلال المُستقلّ، ولا يلغي عدم تناهيه، بل هو كمال حقيقي ثابت له سبحانه.

والذي يظهر لنا قرآنياً أنَّ التقويم للغير من الحقائق القابلة للتنزّل، ولكن مع حفظ مرتبة قيُّومية الآخر غيرية وبالإذن، كما هو الحال بالنسبة للدين الإسلامي الذي اتّصف بذلك، وهو قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (**الروم: ٣٠**)، وقيُّومية الدين واضحة وجليّة على سائر الأديان الأُخرى، ولكنها قيُّومية تنزّلية فرعية عن ذلك الأصل.

قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾

أسباب امتناع السنة والنوم عليه سبحانه

ما دامت العبادة لا يحدّها زمان ومكان وأنه سبحانه المُستحقّ الأوحد لها فإنه لا يُتصوّر معها أن تنال الربّ المعبود سِنةٌ ولا نوم، وإلا لزم غيبوبة المعبود عن عُبَّاده، فكانوا أكثر حضوراً منه، وأشرف كمالاً بوجودهم الجمعي، وهو باطل جملة وتفصيلاً؛ وما دامت صفة الغنى المطلق ذاتية له فإنه لا يُتصوّر معها أيضاً الحاجة للسنة والنوم مطلقاً، وما دامت قيُّوميّته مطلقة وفق البيانات السابقة، فإنه لا يناله إعياء ونصب، ولا جهد وتعب، وبتبع ذلك تنتفي عنه الحاجة للسنة أو النوم، فالألوهية المُستدعية لعبودية ما سواه له سبحانه، وغناه المستدعي لافتقار ما عداه له تعالى، وقيُّوميته المطلقة، كلّ ذلك طارد للسنة والنوم عنه مطلقاً؛ بل إنَّ النفي هو فوق مستوى الفعلية، حيث ينفي الشأنية ابتداءً، فليس من شأن الحيّ القيّوم الغنيّ أن تناله سنة أو نوم، وقد عرفت بأنَّ نفي الشأنية بصدد نفي الصورة الذهنية المتوهّمة لحصول ذلك، فيكون الفعل سالباً بانتفاء الموضوع، أو بأنَّ انتفاءه ثابت بالأولوية.

وعلى أيّ حال، فإنَّ هذه التصويرات الأوّلية وإن كانت مُحقّة ومرضية، إلا أنها غفلت عن كون السنة والنوم مخلوقين محكومين له، فكيف يُتصوَّر عروضهما عليه؟ وكيف يتحكّمان بالله تعالى

وهو القائل: ﴿...إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ **(الأنعام: ٥٧)**.

والقائل: ﴿... ثُمَّ رُدُّواْ إِلَى اللهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ أَلاَ لَهُ الْحُكْمُ...﴾ **(الأنعام: ٦٢)**.

والقائل: ﴿... إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ **(يوسف: ٦٧)**.

فكيف يتسنَّى لمخلوقٍ ضعيفٍ وأثرٍ ضئيل، وامتداد محدودٍ التحكّمُ بالخالق القويِّ الكبير المطلق؟

وبعبارة أُخرى؛ لك أن تقول: بأنهما عرضيان يعرضان الماهية الجوهرية، والله سبحانه وتعالى لا ماهية له بالمعنى الأخصّ، فكيف يعرضانه؟ أو قل هو المجرّد المطلق فكيف يحدّه المُقيَّد أو يقيّده المحدود؟

إنَّ هذه الإجابات الحيوية والجديدة رغم جدّيتها إلا أنها هي الأُخرى لا تفي بالغرض، بمعنى أنها لا تُوقف الحركة اللمِّية لأصل التساؤل عن ذلك، فما هو الوجه الآخر في عدم الحاجة لذلك؟

وهنا نحتاج أن نستنطق بعض النصوص القرآنية التي حملت إشارات خفية سنحاول تقصّيها، ونسوق بعض الشواهد الروائية على ذلك، وهي كالآتي:

• قوله تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (**العنكبوت: ٦٤**). إنَّ السنة والنوم من سنخ اللهو واللعب، بعبارة أُخرى: إنَّ الحياة الدنيا لضآلتها ونقصها وقصورها اتّصفت بأنها لهو ولعب، يشوب أصحابها السنة والنوم، ومقتضى تنزيه الحياة الآخرة عن اللهو واللعب تنزيهها عن السنة والنوم أيضاً، وبالتالي فإنَّ واهب الحياة الأبدية الخالية من السنة والنوم هو بالأولى خلو منهما، فكيف له أن يقي مخلوقاته عن ذلك وهو مُتَّصف به؟

ومن البيِّن بأنَّ أهل الجنة في شُغل عن السنة والنوم، كما أنَّ أهل النار في شُغل عن ذلك، أما الثاني فمعلوم، وأما الأوّل فإنَّ مقتضى النعيم دوام التمتّع به لا الانقطاع عنه، فضلاً عن كون خصوصيات الجنَّة وظرفيّتها تأبى ذلك، فالسنة والنوم نقص وحاجة، وليسا من مراتب الكمال، ومن الواضح بأنَّ الجنة دار كمال؛ كما أنَّ هنالك بيانات تتعلَّق بحقيقة الجنّة وكيفية إبائها للنقص

والفقر المادّيين لعلنا نُوفّق لعرضها في مناسبات أُخرى.

• وقوله تعالى: ﴿**يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾ (**الأنبياء: ٢٠**)، إنَّ هذه الآية تدلّ بشكل صريح على أنَّ الملائكة، وهم خلق يسيرٌ من خلقه سبحانه، لا تأخذهم سنة ولا نوم أبداً، لديمومة تسبيحهم وعدم عروض الفتور عليهم، وهذه المكنة كمال إلهي ومنحة إلهية منه لهم، فكيف يكون للمعلول من كمال ما ليس لعلّته التامّة، وقد ثبت في جميع المباني الفلسفية أنَّ كلَّ كمال وجودي ثابت للمعلول فهو ثابت لعلّته التامّة وبأعلى المراتب، فيكون انتفاء السنة والنوم عن الملائكة دليلاً على انتفائه عن الله سبحانه، بل انتفاؤه عنه ثابت بالأولوية؛ ولو أمكن عروض السنة والنوم عليه سبحانه لتفرَّدت الملائكة بكمال لا منشأ له، وهو باطل.

• وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء**﴾ (**آل عمران: ٥**)، وعدم الخفاء لازمه عدم عروض مطلق الفتور عليه، بما في ذلك السنة والنوم، وإلا لخفي عنه كلّ شيء مقدار ما وقع عليه من سنة أو نوم، ففي الآية إشارة إلى أنَّ من أسباب انتفاء السنة والنوم عنه: خاصّةَ عدم خفاء شيء عليه في الأرض والسماء في الدنيا، كما في الآية، وفي الآخرة أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ هُم بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ (**غافر: ١٦**).

• وقوله تعالى: ﴿**هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...**﴾ (**الحشر: ٢٢**)، فإنَّ مقتضى سرمدية وهيمنة علمه على الوجود بأسره، الذي لُوِّح إليه بالغيب والشهادة، أن لا يعتريه أمر يُغيِّبُه عن ذلك، بل ولا يُتصوَّر ذلك في حقِّه البتّة، ومن هنا قلنا بأنَّ نفي السنة والنوم الوارد في المقطع الثالث من آية الكرسي كان بصدد نفي الشأنية لانتفاء الفعلية بالضرورة، فنفت ما يُمكن توهّمه في حقِّه.

• وقوله تعالى: ﴿**هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ المَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾ (**الحشر: ٢٣**)، وهذه الصفات برمّتها ترمي إلى نفي السنة والنوم عنه، وتُؤكِّد قيُّوميته المطلقة، فكيف يكون مُهيمناً وعزيزاً وجبّاراً ومُتكبّراً وهو تعرضه السنة والنوم؟! فالسنة والنوم تُلغي مراسيم الهيمنة المطلقة، وتجعل العزيز ذليلاً، والجبَّار منخفضاً، والمُتكبِّر صغيراً، ونفي ذلك عنه ضروري، فيلزم منه نفي السنة والنوم عنه أيضاً.

وأما ما ورد من إشارات روائية لنفي السنة والنوم عنه سبحانه، والتعليل لذلك، فمنها ما جاء في الأدعية الواردة بعد صلاة الليل: (**إلهي! هجعت العيون، وأغمضت الجفون...، ونام الغافلون، وأنت حيٌّ قيوم لا يلمّ بك الهجوع، وأنت خلقته، وعلى الجفون سلّطته...**)(١)؛ حيث نفى مطلق الهجوع، والهجوع هو الاضطجاع والنوم الخفيف اليسير؛ ويُعلّل ذلك بأنَّ الهجوع مخلوق له سبحانه، وأنه سلَّطه على مخلوق آخر مثله، فكيف لمخلوق احتاج في أصل خلقته إليه أن يُهيمن عليه؟!

وعن أبي الإمام جعفر الصادق عليه السلام في دُعاء له: (**يا ربِّ! قد نامت العيون، وغارت النجوم، وأنت الحيُّ القيُّوم، لا تأخذك سنة ولا نوم، لن يواري عنك ليل داج، ولا سماء ذات أبراج، ولا أرض ذات مهاد، ولا بحر لجّي، ولا ظلمات...**)(٢)، فإنه لا يحجبه شيء عن خلقه وهو قيُّوم عليه البتّة، فكيف يُتصوَّر في حقّه الاحتجاب عن سائر خلقه بالانقطاع عنه بغفلة تُفضي إليها سنة أو نوم؟

---

(١) مصباح المتهجد: ص١٩٢ رقم: «١١».

(٢) مكارم الأخلاق: ص٣٣٧.

قوله تعالى: ﴿لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾

أشكال مالكيته تعالى لما في السماوات والأرض

في هذه الفقرة تستعرض الآية الكريمة مِلكَه ومُلكَه ومُلكيّته للوجود الممكن بأسره، والمعبَّر عنه بالسماوات والأرض، وقد اتّضح بأنَّ المِلك - بالكسر- يعني سلطة المالك على المملوك تصرّفاً وتدبيراً، بغضّ النظر عن كون هذه السلطة تمثّل هوية الـمَلك أو أنها مجرّد أثر مُشير لعنوان الملك، بعد أن كان المِلك يتأسّس على أصلي الفاعلية والإيجاد من جهة المالك، وبالعكس من جهة المملوك، ممَّا يمنح المالك صلاحية التصرّف في المملوك كنتيجة حتمية لفاعليته وإيجاديته.

بعبارة أُخرى: إيجاد شيء لشيء له مُقتضيات ولوازم لا تنفكّ عنه، وهي على سبيل المثال لا الحصر: حضور الموجَد للمُوجِد، وبذلك نتوفَّر على حيثية العلم الحضوري؛ وتدبير المُوجِد للموجَد، وبذلك نتوفَّر على حيثية الربوبية؛ وإمكانية تصرّف الموجِد في الموجَد وسلطته عليه، وبذلك نتوفَّر على حيثية المِلك.

إنَّ هذه المفاهيم وغيرها ضُمِّن في حقيقتها وأُخذ في مفهومها فكرة العلّية وتقوُّم شيء بشيء، ولكن مع حيثية إضافية أدَّت إلى بروز هذه المفاهيم؛ وأما إذا أُخذ التقوُّم وحده بأن تمَّ التركيز على بُعد الإيجاد لا غير، كان مفهوم الفاعلية والإيجاد والخالقية. فالإيجاد واقعياً لا يُعقل مُجرّداً عن الربوبية والملك وحضور المعلول للموجِد، فهي واقعيات بمثابة إفرازات أو شؤون لعملية الإيجاد وقيُّومية شيء لشيء، وإلا كان هنالك خلل في العملية ذاتها.

إنَّ العلاقة المذكورة تشبه تماماً العلاقة بين اللامتناهي وصفاته، فإنَّ الخلل في أحد الصفات، كفرضية جهل اللامتناهي أو عجزه، يخلّ باللاتناهي، في

حين تبقى تلك الصفات مغايرة مفهوماً وحقيقةً لعدم التناهي، إلا أنها لـوازم لا تنفكّ عنه بحيث يضمّن في حقيقتها؛ وبهذا يُمكـن التسلـسل المنطقـي بـين هذه الفقرة من آية الكرسي وسابقتها (القيُّوم)، فـإنَّ علاقـة المِلـك بـالتقويم والإيجاد - كما اتّضح - علاقة النتيجة بالحدّ الأوسط، ومن ثمّ جاء ترتّـبه عـلى القيُّومية ترتّباً منطقياً؛ ثمَّ إنَّ هذا الملك إذا لُوحظ محيّثاً بحيثية خاصَّـة - وهـي الحكم والسلطة السياسية - يظهر لنا مفهوم جديـد وهـو المُلـك - بالـضمّ -، ومن هنا ضبط الراغب في المفردات العلاقة بين المفهـومين بالعـامّ والخـاصّ، وإنّ المِلك بمثابة الجنس للمُلك.

قال الطباطبائي: (الملك - بكسر الميم وفتحها - قيام شيء بشيء، بحيـث يتصرَّف فيه كيف شاء، سواء كان قيام رقبته به كقيام رقبة المال بمالكه بحيـث كان له أنواع التصرُّف فيه، أو قيامه به باستيلائه عليه بالتصرّف بالأمر والنهي وأنواع الحكم، كاستيلاء الملك على الناس من رعيّته وما في أيديهم، ويطلق على القسم الثاني المُلك بضم الميم، فالملك بكسر الميم أعمّ من الملك بضمّها)[1].

الملك بين التكوين والاعتبار

إنَّ نسبة الوجود للأمر الاعتباري نسبة مجازية، يحتـاج فـرض وجـوده إلى آلية معيّنة، بخلاف نسبته للأمر الحقيقي التكويني فإنها نسبة حقيقيـة، وعليـه فالملك الاعتباري عبارة عن وجود يتمّ فرضه بآلية خاصّة يُضاف من خلالهـا إلى مصاديق الماهية التكوينيـة تجـوّزاً، بغيـة تنظـيم الحالـة الاجتماعيـة، ومـن الواضـح بـأنَّ اخـتلاف الوجـود ينجـرّ بـصورة تلقائيـة إلى الاخـتلاف في الخصوصيات، فالملك الاعتباري بحكم كونه وجوداً فرضياً غير حقيقي فإنـه يقبل الانفكاك بالنقل والانتقال إلى مالك اعتباري جديد، عبر الإرث أو البيع

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٥، ص١٧٤.

أو أيّ وسيلة قانونية أُخرى؛ كما أنه يقبل تصرّف الغير فيه تكويناً، سواء بشكل قانوني أم غير قانوني، كما لو تمّ التصرّف فيه من غير إذن المالك؛ كما أنه يقبل بقاء المملوك تكويناً مع انعدام المالك، كما لو مات المالك، فإنَّ العين المملوكة لا تنعدم أو تزول بذلك؛ في حين إننا نجد الحال مختلفاً تماماً في الملك التكويني الحقيقي؛ من قبيل المثال البارز الذي يُضرب في المقام بملك النفس لقواها، كالباصرة والسامعة، سواء فسّرنا قيامها بالنفس قيام العرض بالجوهر أم بمعنى قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فإنها لا يُمكن تكويناً انتقال ملكيتها للغير، وإن أمكن ذلك في الآلات الموازية لها، كالعين والأُذن،لأنَّ الانتقال ينتهي إلى بقاء العرض بلا جوهر، وقيام المعنى الحرفي بلا معنى اسمي، أو تحقّق المعلول بلا علّة، في لحظة الانتقال وهو محال؛ ومن ثمَّ لا يمكن لهذه القوى المملوكة أن تبقى موجودة مع الموت، لتنتقل بالإرث لمالك آخر، وإنما تنتهي بانتهاء مالكها الأوّل، لأنَّ موضوعها هو النفس، فإذا مسّ النفس الموت أصبحت سالبة بانتفاء موضوعها[1].

---

(١) **قد يُقال**: إنَّ النفس لا تنعدم بالموت، وإنما بالموت تنفصم العلاقة بين النفس والبدن، حيث يُترك البدن بلا مُدبّر لشؤونه، ومن ثمَّ لنا أن نسأل: ما هو السبب في زوال هذه القوى مع أنها ملك للنفس وليس للبدن؟ إلا أن يُقال: إنها ملك النفس في حال ارتباطها بالبدن لا في حال تجرّدها، والذي لا تبقى معه النفس نفساً، وإنما تكون روحاً؟

وجوابه: الحقّ أنَّ الموت الذي هو بمعنى التوفّي، خلاصته انفصال الروح عن الجسد، والنفس الإنسانية إنما تُعنوَن بذلك في لحاظ اقترانها بالبدن، فتكون متصرّفة في قواها التي تتوقّف فاعليتها على وجود آلة حسّية كالعين للإبصار بها، والأُذن للسماع بها، فإذا ما انفصلت النفس عن البدن المادّي، وعادت روحاً بتجرّدها فإنه لا معنى لفرض بقاء تلك القوى، لأنَّ النفس كعنوان هو حاصل اجتماع الروح مع البدن، وبالتالي في صورة الانفصال لا بقاء للقوى؛ لعدم بقاء النفس بالمعنى المُتقدِّم. منه (دام ظله).

وكذلك لا يُمكن للآخر أن يُباشر التـصرّف فيهـا، ولـو بحـصول الإذن الشرعي من مالكها، فضلاً عمّا لم يحصل الإذن، وذلك لعدم تصوّر الانفكـاك فيها مع بقاء النفس، ولعدمها بانعدام النفس؛ وفي ضـوء ذلـك تنفـتح أمامنـا نافذة جديدة من نوافذ تفسير قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، حيث إنَّ الدين لا يقبل الإكراه بعد أن كان التزاماً داخلياً مرتبطاً بقوّة من قـوى الـنفس، فـلا يُمكن توفّره عبر وسيط يقفز على اختيار النفس ويتجاوزه في إيجـاده للـنفس، وإنما هو مرتبط بصورة مباشرة بها.

إنَّ كـلَّ هـذه الفـروق قـد جـاءت نتيجـة اخـتلاف الملكـين، الحقيقـي والاعتباري في الوجود، والتي تبيَّن منها اختلاف الخصوصيات بينهما، وعـدم إمكان سريان خصوصيات الملك الحقيقي للملك الاعتباري، إلا بحـدود مـا يفترضه المُعتبر[1]، ويكون التصرّف في ضوء نفس الاعتبار؛ ومنه يتّضح ملـك الله تعالى لخلقه تكويناً وحقيقةً، وملكنا نحن لأشياء خارجة عن إطار الـنفس اعتباراً وتجوّزاً.

---

(١) **ولك أن تسأل**: هل يُمكن القول إنَّ الملك الاعتباري لما كـان اعتباريـاً كانـت خصائـصه وآثاره اعتبارية، فكان بحاجة إلى اعتبار آخر لتلك الخصوصيات، ومن ثمّ لا يترتّب منهـا إلا بقدر ما يعتبره المُعتبر ممَّا تظهره معه بعض الفروق مع الملك التكويني؟
بعبارة أُخرى: إنَّ الخصائص المذكورة للملـك التكـويني للملـك الاعتبـاري لـيس مـن لوازمه التي لا تنفكّ عنه، التي تترتّب عليه بمجرّد اعتبار الملك فكانت بحاجة إلى اعتبـارٍ مُستأنف، وفي ضوئه يتجلَّى الفرق الأساسي بين الملك التكويني والملك الاعتباري؟
والجواب: نعم، هو كذلك، فإنَّ خصائص الملك الاعتباري ليست لوازم ذاتيـة ليُـستغنى بلزومها عن اعتبارها، كما أنَّها بطبيعتها الاعتبارية لا تفرض حدوداً مُعيّنـة، فهـي بعبـارة منطقية مأخوذة على نحو: «اللا بشرط» فاحتاج الأمر إلى تقنين وحدود مـن قبـل المُعتـبر نفسه، وبحدود ذلك يكون التصرّف، كما أوضحناه في المتن. منه (دام ظله).

حقيقة الملك التكويني لله تعالى

لا خلاف في كون خالقية الله تعالى تطال كلّ الموجودات الممكنة بلا استثناء؛ وأنها لا تقف عند أصل وجود الممكن بكماله الأوّلي، وإنما تمتدّ إلى كمالاته الثانوية من صفات وآثار، وهو المُعبَّر عنه بـ: «كان التامّة والناقصة»؛ وأنها لا تقف عند حدوث وجود الممكن، وإنما تنبسط على وجوده بقاءً؛ وكانت ملكيته تعالى موازية في الشمول لخالقيته، فملكيته هي الأثر الطبيعي لخالقيته، أو قل: هي خالقيته من حيثية إمكان التصرّف.

وينتج عن ذلك: أنه تعالى مالك الأشياء جميعاً، فهو يُقوّمها بحيث يُمكنه التصرّف فيها بأن يبقى اختيارها بيده تعالى، حدوثاً وبقاءً، وفي أصل وجودها وفي كمالاتها الثانوية؛ ومن هنا جاءت الآيات ذات الطابع العامّ في المِلك، من قبيل فقرة البحث: ﴿**لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾، وعلى حدّ عمومية آيات الخلق، كما في: ﴿**وَلله مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاللهُ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (**آل عمران: ١٨٩**)، دون أن يُشاركه في ذلك أحد، كما في: ﴿**الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ...**﴾ (**الفرقان: ٢**)، فاقتضى ملكه المطلق تسبيحه، كما في: ﴿**يُسَبِّحُ لله مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الحَكِيمِ**﴾ (**الجمعة: ١**)؛ فيُفهم من ذلك كلّه أنَّ لام الملك في فقرة البحث تُفيد عموم المِلك والمُلك معاً.

علماً بأنَّ شمولية ملكه تعالى لكلّ شيء لا تُصادر الملكيات الجزئية التي يتوفَّر عليها بعض المخلوقات، لأنَّ الشمول لا يمنع من فرضية وجود ملكيات متناهية ممنوحة من قبله تعالى وبإذنه، بالموازنة ذاتها التي ألفتنا إليها بين اللامتناهي والمتناهي؛ وبذلك نتوفَّر على مفهومين مهمّين، هما:

الأوّل: فكرة الملك التكويني في المخلوق، وأنها ليست فكرة طُوبائية تخلو من معنى مُحصِّل، وليست نوعاً من الغلوّ والإفراط في القول، شريطة دلالة

الدليل عليها.(١)

الثاني: مِلك المِلك أو مالكية المالكية، وهي مالكية الله تعالى للمالكيات التكوينية مع بقاء كلّ منهما حقيقياً، غير أنَّ أحدهما بالاستقلال والآخر بالإذن، وبه يبقى مِلكه سبحانه محتفظاً بشموليته وبمستوى مُحصلة قوله تعالى: ﴿...**وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ**...﴾ **(الأنفال: ٢٤)**، مع قبول مِلك الإنسان لقواه حقيقة أيضاً.

والكلام الكلام في المُلك التكويني، فإنه وإن كان تكوينياً وبشكل مطلق لله تعالى، بحكم عمومية مِلكه، بيد أنَّه لا يمنع من فرضيّته في الغير أيضاً، طبقاً للقاعدة القرآنية: ﴿...**وَاللهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ **(البقرة: ٢٤٧)**، إلا أنه إن وُجِد لا يخرج عن الطولية، فهو مِلك بالإذن لا بالاستقلال، والإذن في المقام تكويني، كما عرفت ذلك في بحوث سابقة، ولعلّ من جملة مصاديق الملك الغيري الحاصل بالإذن الإلهي التكويني: ما جاء في قوله تعالى: ﴿...**فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً**﴾ **(النساء: ٥٤)**؛

---

(١) الطوبائية أو الطوباوية أو اليوطوبيا «Utopia ـ u-topo»، كلمة يونانية، تعني: ليس في أيِّ مكان؛ أو: المكان الذي لا وجود له؛ استخدمها توماس مور «١٤٧٨-١٥٣٥» لأوّل مرَّة في كتابه: (يوطوبيا) عام ١٥١٦ م، ليصف مدينة مثالية وخيالية؛ وقد توسَّع هذا المفهوم ليشمل كلَّ مجتمع خيالي غير قابل للتحقيق، ولكنها استُعملت أيضاً كمحرِّض للفكر السياسي، كما في المدينة الفاضلة لأفلاطون؛ وكمُعبِّر عن مصالح القوى الاجتماعية المحرومة من السلطة السياسية؛ ولكنها شكَّلت مفهوماً يُشير إلى تصوّر مجتمع متعذّر التحقيق، أو مستقبل متناقض مع واقع راهن، أو تصوّر مجتمع غير مؤسّس على فهم علمي لقوانين تطوّر المجتمع والتاريخ، ولهذا غدت الطوباوية مرادفة لأيِّ مشروع غير قابل للتنفيذ، وصادقة على كلّ ما هو غير واقعي وغير قابل للتحقّق، بمعنى أنه خيالي ووهمي.

ولكن مع ذلك يبقى هنالك سؤال مُلحّ يدور حول السرّ في بناء هذا العالم الإمكاني طبقاً لصيغة الوسائط مع أنَّ قدرة الله سبحانه لا يعجزها شيء، إذ كان بالإمكان الخاصّ أن يُباشر الفعل والمِلك والمُلك بنفسه، لاسيَّما أنَّ الأفعال الممكنة مهما تفاوتت في كينونتها - كمّاً ونوعاً- فإنها تبقى متساوية في نسبة إيجادها إلى قدرة الله تعالى المُطلقة، والمُتّكئة على علم وحياة غير متناهيتين، كما هو واضح.

والصحيح في المقام هو أنَّ الأفعال تتفاوت في تعقيدها وبساطتها، في كبرها وصغرها، ابتداءً من خلق أصغر مخلوق وانتهاء بالحشر الأكبر ومقدّماته، والذي يُحدّثنا عنه القرآن الكريم بأنه يُشكِّل انقلاباً كونياً صارخاً، كما في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ (**إبراهيم: ٤٨**)، وقوله: ﴿**يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاء كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ...**﴾ (**الأنبياء: ١٠٤**)، وقوله: ﴿**وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ**﴾ (**القارعة: ٥**)، وغير ذلك مما ورد في سورتي التكوير والانفطار؛ ثم يُحدّثنا عن حياة أخرى تحكمها قوانين جديدة، كما ألمح لذلك في قوله تعالى: ﴿**...وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (**الواقعة: ٦١**)؛ وصعوداً من الذرّة إلى الصادر الأوّل الحاوي لكلّ كمالات عالم الإمكان، كما ورد في الخبر عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: (قلت لرسول الله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: **نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثمّ خلق منه كلّ خير...**)[1]، إلا أنَّ ذلك التفاوت الملحوظ إنما هو بالقياس إلينا، تبعاً لتفاوت قدراتنا وإمكانياتنا واستعداداتنا، والتي بتبعها تظهر في عالمنا هذه المفاهيم المتفاوتة، فنقيس بها حتى ما لم يصدر منا، في حين إنها بالنسبة لله تعالى - بحكم إطلاقيته وعدم تناهيه من جهة، وتناهينا من

---

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣.

جهة أُخرى- على حدٍّ سواء، وعلى حدِّ تعبير بعض المُحقّقين: إنَّ صفحة الأعيان بالنسبة إليه تعالى على حدِّ صفحة الأذهان بالنسبة إلينا، فكما أنَّ تصوّر الأشياء على حدٍّ سواء مهما اختلفت وتفاوتت في الأعيان، فهي بأعيانها على حدٍّ سواء بالنسبة إليه سبحانه(١).

ويُمكن الإجابة عن ذلك من خلال الرجوع إلى كلمات الأعلام، حيث يرون أنَّ السبب الحقيقي يكمن في سوء حظّ القابل، فإنَّ الصفة الغالبة على أكثر القوابل الإمكانية هي عدم أهليّتها للارتباط بالفيض بشكلٍ مباشر، وذلك نتيجة ضعف خصائصها التي تفقدها السنخية مع خصائص الفاعل اللامتناهي، فاحتاج الأمر إلى نظام الوسائط التي تُوفِّر لها من الفيض ما يسمح به استعدادها الخاصّ بها، وهذا من قبيل ما نُلاحظه حسِّياً عند مواجهتنا لضوء الشمس في رابعة النهار، حيث نعجز عن ذلك فنحتاج إلى وسائط للنظر إليها، فنتزوَّد بالعدسات المظلّلة وما شابه ذلك(٢).

---

(١) انظر: التوحيد: ج١، ص ٣٩٤-٣٩٥. وأيضاً: بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس السيد العلامة كمال الحيدري: ص٣٦٦.

قال سيدنا الأُستاذ: (صفحة الأعيان عنده عزّ وجلّ كصفحة الأذهان عندنا، فإنّ الأشياء حاضرة عنده تعالى بوجودها لا بمفاهيمها، وكذلك عندما نأتي إلى الأذهان فلا نجد فيها زماناً ماضياً ولا حاضراً ولا مستقبلاً، مع أنّ ما يحكي عنه الذهن حوادث متعدّدة في أزمنة متفرّقة غير مجتمعة، لكنّنا نجدها مجتمعة في صفحة أذهاننا، وكذلك الأمر بالنسبة له تعالى حيث توجد الأشياء عنده بوجود واحد عرضي...). انظر: المصدر السابق: ص٣٦٦.

(٢) أو هو من قبيل أجهزة التحويل للطاقة الكهربائية العالية التي تفسح المجال لتغذية الآلات التي لا يُمكنها أن تستلم القوّة بشكل مباشر من مصادر الطاقة، ولو استلمتها بصورة مباشرة لتحطَّمت وتناثرت. منه (دام ظله).

فإذا كان الأمر كـذلك بـين ممكنَـين، فكيـف يكـون الأمـر بـين المتنـاهي واللامتناهي؟

إنَّ نظام الوسائط لا يُوجد لنا الفيض بقدر ما هو وسيلة لوصـوله إلينـا، فوظيفة الوسيط تكمن في استلام الفيض بدرجات عالية - أو قـل: اسـتقبال الطاقة، بحسب الفهم المعاصر - ثـم تحويلهـا إلى درجـات تناسـب إمكانـات القوابل؛ وما تقدَّم في حديث جابر إشراقـات واضـحة للوسـائطية مـن جهـة ولتقنين الفـيض مـن جهـة أُخـرى، فـذلك النـور الـذي يحمـل كـلّ الطاقـة والكمالات الإمكانية قد جُعل المادّة الأُولى للإيجاد، حيـث يقـول: (خلقـه الله ثمّ خلق منه كلّ خير)، فكان الصادر الأوّل بنفسه أهلاً للمباشرة من قبـل الله تعالى، وأما ما سواه فقد كانت له التبعية في الخلق وفقـاً لمقتـضى كمالـه، وهـذه الطولية والتبعية ليست في أصل الخلق، وإنما في كلّ تفاصـيل الحيـاة الكماليـة، على مستوى العلم وعلى مستوى المرجعية والطاعة، وهذا ما يُفسِّر لنـا سـيادة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله على سائر الأنبياء والمرسلين، بل هو سيد عـالم الإمكان بأسره، وما سواه ليس إلا تابعاً لـه في كمالـه وراجعـاً إليـه في النـشأة الكمالية ومُلزماً بالطاعة التامّة له، فمن خرج عن رسوم طاعته صلى الله عليـه وآله كان من الكافرين، قال تعالى: ﴿**قُلْ أَطِيعُواْ اللهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللهّ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**﴾ (**آل عمران: ٣٢**)، وهذا النور المُحمدي هو ما يُطلـق عليـه في كلمات العرفاء بالحقيقة المُحمدية، التي هي قطب الرحى ومركز القوى الإمكانيـة في الانطلاقة والعـود، ولـولا المـرآة المحمديـة الأصـيلة والمرايـا الوريثـة لهـا لاستحال على كلّ أحدٍ أن يقف على أدنى حقيقة من الحقائق المعرفية الحقَّة(١).

---

(١) قال سيدنا الأُستاذ في تصوير الحقيقة المحمدية: (هذا الوجود النوريّ الأوّل هـو الحقيقـة التي كانت المظهر الأوّل للكمالات الإلهية، ثمّ تفرّعت في الحياة الدُّنيا، فظهرت بمظاهر=

فائدة: في ضوء الالتزام بمقولة نظام الوسائط يتسنَّى لنا تفسير جدوائية التكليف والحساب، والثواب والعقاب، حيث يُعطي هذا النظام فرصة التكامل والاستكمال المعرفي والمعنوي، وذلك من خلال إعمال اختياره في قواه المادّية والمعنوية، وعبر مملوكاته وملكياته.

علاقة الله تعالى بالمِلك والمُلك الاعتباريين

اتّضح ممَّا تقدّم طبيعة الملك التكويني لله تعالى، وأما على صعيد الاعتبار فلا ريب في وجود ظاهرة المِلك والمُلك الاعتباريين في الاجتماع البشري، حيث يُسهمان إلى جانب بقية الاعتبارات القانونية في تنظيم الحالة الاجتماعية والوصول بها إلى أرقى مستوى الرشد الإنساني والتطوّر الحضاري.

إنَّ الاعتبارات القانونية ضرورة قُصوى لوجودٍ قُدِّر له أن يكون مُستكملاً، وفي خضمّ تضادّات داخلية عنيفة، ومحدودية الفرص في عالم المادّة

= عديدة كان جامعها هو شخص الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وقد عبّر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عن ذلك بعبائر عديدة منها قوله صلى الله عليه وآله: «**أنا وعليّ من شجرة واحدة وسائر الناس من أشجار شتّى**» - كنز العمّال: ج١١، ص٦٠٨، ح٣٢٩٤٣- حيث يُشير بذلك إلى تلك الحقيقة الأُولى من وجودات عالم الإمكان، وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «**أنا وعليّ أبوا هذه الأُمّة**» - معاني الأخبار: ص٥٢، ح٣- وقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «...**وهو الذي خلق منه محمّداً وعليّاً، فلم يزالا نورَين أوّلين؛ إذ لا شيء كُوّن قبلهما**» - أُصول الكافي: ج١، ص٤٤١، ح ٩-). «انظر: معرفة الله: ج١، ص٢٧٣». فيتّضح لنا أنّ الحقيقة المحمّدية ليست شخصاً بعينه وإنّما هي مقام عالٍ، مصداقه الأتمّ هو الرسول محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله، ولذا سمّيت تلك الحقيقة باسمه الشريف، فشخص الرسول صلى الله عليه وآله المادّي الخارجي هو مصداق أتمّ لتلك الحقيقة الأعلائية المقدّسة. انظر: شرح تمهيد القواعد، للشيخ عبد الله جوادي الآملي: ص٤٢٦.

الذي يخلق حالـة مـن التـزاحم تجـرّ إلى ظهـور التنـافس بمختلـف ألوانـه في المجتمع البشري.

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنَّ الاعتبار لا يأتي من فراغ، وإنما يتأسَّـس دائـماً على أساس التكوين، بمعنى أنَّ الوجود الاعتباري لـه وجـود مـوازٍ تكـويني يندرج كلاهما تحت عنوان الوجود، ويختلفان في الخصائص، كما تقدّم؛ فالملك الاعتباري كنموذج يُوازيه ملك تكويني يختلف معـه في طبيعـة الوجـود لا في العنوان، فالآثار دون الهوية والحقيقة؛ وكما يرجع المِلك والمُلك التكـوينيين في عالمنا إلى الله سبحانه وتعالى فهي بإذنـه التكـويني، كـذلك يرجـع الاعتبـاري منهما إلى مالكيته التكوينية، غير أنها بإذنه التشريعي.

ولكن يبقى لنا أن نسأل: هل يتَّصف الله سبحانه بصفة المالكية الاعتبارية كما يتَّصف بالمالكية التكوينية؟

وهنا ربما يتـوهَّم الـبعض نـسبة القـول بالملكيـة الاعتباريـة لله تعـالى إلى الطباطبائي، بالاعتماد على ما يلـوح مـن كلماتـه المـستندة في ذلـك عـلى نظـام السنخية وقاعدة: «فاقد الشيء لا يُعطيه»، فلولا مالكيته الاعتبارية لم يُعقل أن يمنحها لمخلوقاته التي تعتبر المالكية الاعتبارية هي القدر المُتيقَّن في مالكيتهم؛ حيث يقول قدّس سرّه: (وأما الاعتباري منها ـ أي: من الملكيـة ـ فإنـه تعـالى مالك، لأنه هو المعطي لكلّ من يملك شيئاً من المال، ولو لم يملك لم يصحّ منه ذلك، ولكان معطياً لما لا يملك لمن لا يملك...)[1]، وأيـضاً جـاءت الإشـارة لذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَـن تَـشَاء**...﴾ (**آل عمران: ٢٦**)، حيـث يقـول: (إنَّ المـراد بالملـك في الآيـة الـشريفة – والله أعلم– ما هو أعمّ من الحقيقي والاعتباري، فإنَّ ما ذكر من أمره تعالى في الآية

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص١٣٠.

الأولى، أعني: قوله: ﴿**تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء**﴾، على ما سنوضحه من شؤون الملك الاعتباري، وما ذكره في الآية الثانية من شؤون الملك الحقيقي، فهو مالك الملك مطلقاً)[1].

وقد يُستدلّ على هذه المالكية الاعتبارية بقوله تعالى: ﴿**وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللهِ الَّذِي آتَاكُمْ**﴾ **(النور: ٣٣)**، حيث يُمكن استظهار مِلكه سبحانه الاعتباري بقرينة: «آتَاكُمْ».

ولكن الصحيح في المقام هو انحصار مالكيته بالأُمور التكوينية، فلا يتّصف ملكه بالاعتبار مطلقاً، وذلك لِما يأتي:

أوّلاً: إنَّ قاعدة «فاقد الشيء لا يُعطيه» إنما تجري في الأُمور التكوينية لا في الاعتبارية، بدليل أنَّ العقلاء يخلعون على البعض منهم مناصب اعتبارية لم يتلبَّسوا بها من قبل، من قبيل تسميتهم للبعض منهم رئيساً أو ملكاً أو قائداً، فإنَّ الحكومات المُنتخبة من قبل شعوبها تُمنح صفة الحاكم دون أن يكون الشعب حاكماً أو متلبِّساً بذلك، وهذا واضح.

ثانياً: إنَّ إتيان الله تعالى ملكاً حقيقياً أو اعتبارياً لخلقه لا يُصيِّر مالكيته التكوينية اعتبارية، فمعنى الاعتبار في المنحة الإلهية هو إعطاء صفة التصرّف للمخلوق في بعض ما يملكه سبحانه، دون أن يتنازل عن ملكه الحقيقي له، فخروج شيء عن ملكه الحقيقي يعني بالضرورة صيرورته عدماً محضاً، لأنَّ كلّ شيء يحتاج إلى بقاء وإبقاء من قبل علّته الحقيقية التامّة، فكيف يُتصوَّر خروج شيء عن ملكه الحقيقي مع بقاء صفة الديمومة له؟

ثالثاً: إنَّ الطباطبائي قد صرَّح في أكثر من موضع بانحصار مالكيته سبحانه بالأُمور الحقيقية التكوينية، ابتداءً من الجزء الأوّل من ميزانه وانتهاءً

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص١٣٠.

بالأخير منه، حيث يقول: (والذي يمكن انتسابه إليه تعالى بحسب الحقيقة هو حقيقة الملك، دون الملك الاعتباري، الذي يبطل ببطلان الاعتبار والوضع، ومن المعلوم أنَّ الملك الحقيقي لا ينفكّ عن التدبير، فإنَّ الشيء إذا افتقر في وجوده إلى شيء فلم يستقلّ عنه في وجوده لم يستقلّ عنه في آثار وجوده، فهو تعالى ربّ لما سواه، لأنَّ الربّ هو المالك المدبّر وهو تعالى كذلك)[١].

ويقول أيضاً: (كلّ ما يصدق عليه أنه شيء فهو مملوك له تعالى بحقيقة الملك الذي هو قيام وجوده بربّه القيوم، ويتفرّع عليه الملك الاعتباري الذي من آثاره جواز التصرّفات، فهو تعالى يملك كلّ شيء من كلّ جهة، فلا يملك شيء منه شيئاً، فلا معارض يعارضه، ولا مانع يمنعه، ولا شيء يغلبه، كما قال: ﴿**وَاللهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ**﴾ «الرعد: ٤١» وقال: ﴿**وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ**﴾ «يوسف: ٢١»)[٢].

وأما ما تقدَّم من قوليه قدّس سرّه فالمراد منهما هو أنَّ ما ثبتت ملكيته لنا بالاعتبار فهو سبحانه مالك له أيضاً، وقد تقدّم بأنَّ كلّ ملك حقيقي أو اعتباري للإنسان عائد لله تعالى؛ لعدم انفكاك المعلول عن علّته التامّة، فلو تصوّرنا أن الله تعالى له ملكية اعتبارية بالمعنى الثابت للإنسان فذلك يعني فرض مالك حقيقي لذلك الملك الاعتباري في رتبة سابقة، قد منح الإذن بالتصرّف للمالك الاعتباري، فإن ثبت هو الله تعالى ثبت المطلوب، وإن افترضنا مالكاً حقيقياً آخرَ في عرضه لزم القول بوجود شريك له في المُلك، وقد نفى سبحانه ذلك عنه بقوله تعالى: ﴿**الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً**﴾ **(الفرقان: ٢)**.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٢١.

(٢) المصدر السابق: ج٢٠، ص٣٠٥.

ثمَّ أيّ كمال حقيقي يتوفَّر عليه الملك الاعتباري بالمعنى المتعارف لنُثبته لله تعالى، وما دام الوجود الاعتباري فاقداً للصفة الوجودية الحقيقية فالساحة المقدّسة منزَّهة عنه، فإثباته إثبات لنقص منفيّ عنه بالضرورة؛ وقد مرَّ بنا في الفائدة السابقة أنَّ نظام الوسائط يُفسّر جدوائية التكليف ويُعطي فرصة التكامل والاستكمال المعرفي والمعنوي، وذلك من خلال إعمال اختياره في قواه المادّية والمعنوية، وعبر مملوكاته وملكياته التكوينية والاعتبارية، والتي مردّها إليه سبحانه، فإذا فُرضت الملكية الاعتبارية لله تعالى، وبالمعنى الثابت للإنسان، فأيّ تكامل واستكمال يطلبه الله تعالى، وممَّن يطلبه وهو المطلق في كماله القهَّار في وجوده؟!!

والمُحصّلة: أنَّ كلّ ما ثبتت ملكيته للإنسان، سواء بالحقيقة أو بالاعتبار فهو ملك حقيقي لله تعالى، فيكون الله تعالى مالكاً للملك الحقيقي والاعتباري بهذا المعنى، لا أنَّ ملكه اعتباري، كما توهَّم البعض.

فائدة أولى: إنَّ الخلق بأسره ملك لله تعالى تكويناً، وعائد إليه في الأصل والديمومة، ومقتضى قوله: ﴿**لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ هو انحصار الربوبية به والعبودية المطلقة له، والطاعة والمتابعة التامّة له سبحانه، وبالتالي فإنَّ ذلك يُلزم بكون مملوكاته جميعاً حيّة شاعرة عالمة، ليتمَّ لها الإقرار بالعبودية والعود والطاعة والمتابعة؛ قال تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾ (فصّلت: ١١)، وعلى أساس ذلك أمكن لها التسبيح والسجود والصلاة والقنوت، وهي في حياتها وعلمها وكمالها مطلقاً مهما بلغت من الكمال وشدّته محكومة بالتناهي للمطلق اللامتناهي، فقيرة بما عليه للغني، وبالتالي فإنها عندما تُنسب لعلم الله تعالى وقدرته وحياته وعظمته اللامتناهية تضمحلّ، ولا تبقى شيئاً مذكوراً، فتكون بحكم العدم، وبالتالي فإنها لا تستحقّ أكثر من التعبير بـ: «ما»

الموصولة الواردة في فقرة البحث.

فائدة ثانية: إنَّ اختلاف الأشياء يُؤثّر كثيراً في اختلاف العناوين والمفاهيم، كما لاحظنا ذلك آنفاً في تفاوت الأشياء بالنسبة إلى قدراتنا المحدودة وسواسيتها بالنسبة لله تعالى المطلق، ويُمكن ملاحظة ذلك حين نسب العالم للجاهل، حيث يكون الأوّل عالماً والثاني جاهلاً، وأما إذا نسبنا الاثنين معاً إلى الله تعالى فكلاهما يكون جاهلاً، وهذا ما نلاحظه حاضراً في أدبيات وأدعية الأئمة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام، حيث نجدهم وهم علماء الأُمة وعُبَّادُها يُظهرون من صور الخضوع والتواضع والخوف والتوسّل وإنكار الذات والانتساب إلى القصور والتقصير والجهل والفقر، وذلك عندما يُناجون ربَّهم جلَّت قدرته، فلا يرون لأنفسهم شيئاً، بل لا يرون أنفسهم شيئاً، وهذا ما نقرأه بوضوح في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، حيث يقول: (**إلهي أنا الفقير في غناي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري، إلهي أنا الجاهل في علمي فكيف لا أكون جهولاً في جهلي...**)[١].

قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾

تصوير الشفاعة والإذن

تقدّم[٢] أنّ التشفّع ينشطر إلى سلوك عملي أُخروي يقوم به أصحاب المقامات المقبولة لدى الله تعالى، فيرفعون بمقامهم ووساطتهم ما ألمَّ بالمُشفَّع له من عذاب وما شابه، وإلى سلوك دنيوي يسير باتجاه تحصيل الكمال، فلا تتضمّن معنى الوساطة الآنفة، وبالتالي فإنَّ هذا المقطع يكشف لنا ويحثّنا بصورة غير

---

(١) صحيفة الإمام الحسين عليه السلام، جواد القيومي الأصفهاني: ص٢١٠.

(٢) في الفصل الأول من الباب الثاني، في فقرة: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾.

مباشرة على تحصيل المقام المعنوي الذي ننال به الشفاعة لأنفسنا ولغيرنا أيضاً.

إنَّ هذا الانشطار في تقسيمات الشفاعة مرجعه الاختلاف في فهم النصوص القرآنية والروائية. وعلى أيّ حال، فإنَّ الشفاعة الدنيوية عملية تكوينية يقوم بها نفس الوسيط، حيث تتمّ الوساطة بشخصه وهويّته لا بلسانه، فيدخل بوجوده في منظومة أسباب وجود الفقير أو شؤونه ليأخذ الفيض من معطيه ومُبدعه بيد ليُسلِّمه باليد الأُخرى، فيكون وجوده بركة لذلك الفقير، وبهذا يتحقَّق معنى الشفاعة.

وهنا سنحاول أن نتدرَّج في خطوتين لإثبات الشفاعة وبيان معناها، وهي:

الخطوة الأُولى: وهي ما تتعلَّق بإثبات هذا النمط من الشفاعة قرآنياً، لاسيَّما بعدما أنكره البعض بسبب الانسياق مع المعنى أو المصداق المألوف الذي لا يتجاوز الوساطة باللسان، ومن ثم انحصر تحقّقه في الدار الآخرة.

وتنقسم هذه الخطوة على مرحلتين، الأُولى تتعلَّق بإثبات قبول الإنسان لفكرة الشفاعة الدنيوية، وإن رافق هذا القبول رفض واستنكار من قبل الله سبحانه، إلا أنه ليس رفضاً مبدئياً لأصل الفكرة، وإنما لتطبيقاتها؛ وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدلّ على أنَّ الشرك ليس في فرض الوسيط، وإنما في اقتراحه من البشر، وفي المواصفة الممنوحة له من قبلهم، وإلا لو كان بإذنه تعالى لكان رفضه ضرباً من ضروب الشرك.

وأما المرحلة الثانية فتكمن في إثبات قبوله تعالى لهذه الفكرة في تطبيقات هو حدَّدها، وذلك من خلال استنطاق النصوص القرآنية، وما دون ذلك فإنه داخل في المقدّمات التفسيرية للنصوص.

الخطوة الثانية: تتعلَّق بتحديد مفاد فقرة البحث، التي نحن بصدد معالجتها وتفسيرها، آخذين بعين الاعتبار تأمين الربط المنطقي بين هذه الفقرة وبين سابقتها التي أثبتت الملك العامّ والمطلق لله تعالى من جهة، وبينها وبين

الفقرة اللاحقة التي هي بصدد إثبات إحاطته الكاملة، وأنه لا يعزب عنه شيء، من جهة أُخرى.

إشكالية الوثنية العقدية

إنَّ الوثنية وإن باتت - اصطلاحاً- مُعبّرة عن فريق المشركين من أُناس لا ينتمون لديانة توحيدية، إلا أنَّ المسألة أعقد من ذلك بكثير، فتلك هي الوثنية الظاهرية، وذلك لأنَّ موضوعة التوحيد ليست مقولة وحالة بسيطة ليُعرف مُقابلها بيسر، وإنما للتوحيد مراتب وأقسام كثيرة جداً؛ ونحن حين نطالع الآيات التي تُحدّثنا عن التزامات المشركين العقدية نجد أنهم يقبلون التوحيد في بعض مستوياته، من قبيل التوحيد على مستوى الذات ومستوى الخالقية، ومع أنَّ القرآن الكريم شديد جداً مع المشركين في تعاطيه مع موضوعة التوحيد، إلا أنه يشهد لهم بأنهم يتعاطون مع بعض المستويات التوحيدية، كما في قوله تعالى: ﴿...**وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**...﴾ **(الزمر: ٣)**، فهم يقرّون بالذات الإلهية، ولكنهم يخطئون بمصداق المعبود، أو أنهم يعبدون ما لم يُؤمروا به توهُّماً منهم أنه يُقرّبهم إلى الله تعالى، ولعلّ ذلك كان منهم حيلة للدفاع عن أصنامهم من جهة، وللتهرّب من الدين الحقّ من جهة أُخرى.

وأما على مستوى خالقية الله تعالى لهم، فقوله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾ **(الزخرف: ٨٧)**، بل هم يقرّون بخالقيته للعالم بأسره، وهو قوله تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**...﴾ **(العنكبوت: ٦١)**، بل الأكثر من ذلك أننا نجدهم يقرّون بعدّة مستويات من رازقية الله تعالى لهم[1]، من قبيل قوله

---

(١) **قد يُقال**: كيف يتفق أن يكونوا مُوحِّدين على مستوى الذات والخالقية وبعض مستويات=

تعالى: ﴿**وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللهُ...**﴾ (**العنكبوت: ٦٣**)، والأكثر صراحة منه: ﴿**قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيَّتَ مِنَ الحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ**﴾ (**يونس: ٣١**)، إنه تقرير صريح بأكثر من مستوى من مستويات الرازقية.

ولكنهم مع ذلك كلّه قد ثقلت عليهم فكرة إرسال أنبياء من بين البشر، فاضطربوا لذلك واعتبروه بدعة ومانعاً حقيقياً من الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ إِذْ جَاءهُمُ الهُدَى إِلاَّ أَن قَالُواْ أَبَعَثَ اللهُ بَشَراً رَّسُولاً**﴾ (**الإسراء: ٩٤**)، وكأنهم يطلبونه من جنس آخر، كما في: ﴿**فَقَالُوا أَبَشَراً مِّنَّا وَاحِداً نَّتَّبِعُهُ إِنَّا إِذاً لَّفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ**﴾ (**القمر: ٢٤**)، ثم يقترحون البديل عنه،

= الرازقية مع تمرّدهم الواضح عن السجود لله تعالى، كما هو صريح القرآن الكريم: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوراً**﴾ «الفرقان: ٦٠»، خصوصاً وأنهم يقبلون بربوبية الله تعالى ولو بنحو الشرك، فلابدَّ أن يكون المانع الحقيقي لهم من السجود شيئاً آخر، وهذا ما يُفضي إلى وجود مُشكل آخر في عقائدهم؟

وجوابه: من الواضح بأنَّ السجود من الأفعال العبادية المحضة، وأنَّ هذه الآية وغيرها لم تدعهم للشركة في العبادة، ليستجيبوا لذلك، وإنما دعتهم للتوحيد في ذلك، وهم بطبيعتهم المشركة لا يتقبَّلون فكرة التوحيد على مستوى العبادة، فلو كانت الدعوة تشريكية لَمَا وقع اعتراض منهم، كما أنَّ قوله: (وَمَا الرَّحْمَنُ)، يدلّ على استكبارهم على الدعوة التوحيدية على مستوى العبادة، ولو كانوا بصدد بيان جهلهم بهويّة الرحمن لقالوا: ومن الرحمن؟ فكشف سؤالهم بـ: «ما» عن استكبار لا عن جهل؛ ثم لا يُوجد دليل صريح على عدم سجودهم المطلق لله تعالى، إنما الدليل على عدم توحيدهم في العبادة؛ ولعلّ في قولهم المحكي قرآنياً: ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**﴾، دلالة على عدم إنكارهم لأصل العبادة والسجود لله تعالى، ولكنهم اتخذوا طريقاً هم رسموه بأنفسهم لعبادته، من خلال عبادتهم للأصنام، ولأسباب نبَّهنا لبعضها. منه (دام ظله).

كما في: ﴿وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً﴾ (الفرقان: ٧).

ثم تقاطعوا كليّاً مع فكرة المعاد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَى وَمَا نَحْنُ بِمُنشَرِينَ﴾ (الدخان: ٣٥)، وعدّوها محض افتراء ودعوى جنونية، كما في: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ * أَفْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَم بِهِ جِنَّةٌ...﴾ (سبأ: ٧-٨)، بل عدُّوها من الأساطير، كما في: ﴿لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (المؤمنون: ٨٣).

وقادهم عنادهم هذا إلى الشرك في الربوبية، فاخترعوا من عند أنفسهم أرباباً؛ وقد كان من تداعيات هذا الشركِ الشركُ في العبادة والاستشفاع بالأصنام؛ قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللهِ...﴾ (يونس: ١٨)، وهكذا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاء...﴾ (الأنعام: ٩٤).

إنَّ هذه الشفاعة لا بدَّ أن تكون دنيوية ماداموا منكرين للمعاد، والآيات النافية للشفاعة إنما هي بصدد نفي هذا النوع من الشفاعة، وهي غير الشفاعة التي نقبلها للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في الدارين معاً، بوجودهم وبطلبهم.

الشفاعة الدنيوية تصوّراً وتصديقاً

إنَّ القرآن الكريم لا يتقاطع مع فكرة الشفاعة الدنيوية، ولذا فهو لا يحصرها بالشفاعة الأُخروية، كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ

إِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ...﴾ (يونس: ٣)، ومن الواضح بأنَّ حمل هذه الشفاعة على الأُخروية يُفقد النصّ العلاقة المنطقية بين صدره المرتبط بعالم خلق السماوات والأرض، وهو مجال سابق على مجال الآخرة، وذيله المرتبط بموضوعة الشفاعة، وعليه فهو احتمال مرفوض لعدم انسجامه مع النصّ الظاهر بارتباط الشفاعة بعالم الخلق الدنيوي، بل إنَّ مقتضى التحقيق في مضامين الآية يُشير إلى أنَّ الآية ليست بصدد إثبات الشفاعة في عالم الدنيا، فذلك أمر مفروغ منه، وإنما هي بصدد إثبات أنَّ الشفاعة ليست مُستقلّة عن الله تعالى.

وبدقّة أكبر نجد أنَّ الآية الكريمة بصدد التكييف بين استقلال الله تعالى وغناه المطلق في خلقه وتدبيره، وبين ظاهرة الوسائط المرئية بالوجدان، والمثبتة قرآنياً في آيات أُخر، بأنَّ الوسيط وإن كان مُتحقِّقاً بيد أنه ليس مُستقلاً عنه تعالى، وإنما بإذنه، وهذه الحيثية المقيَّدة بالإذن لا بدَّ من حفظها ليبقى الاستقلال المطلق لله سبحانه محفوظاً، علماً بأنَّ هذا الإذن لا يُصيِّر الوسيط وسيطاً شكلياً لا فاعلية له، وإنما هو وسيط حقيقي مُحيَّث بحيثية الإذن التكويني ومُجرّد عن الاستقلال الثابت لله وحده.

من هنا نقرأ اقتراح الوسيط من قبل مُشركي قريش بأنه نوع من الاستقلال عن الله سبحانه وليس مقيَّداً بحيثية الإذن التكويني الإلهي، ولذلك عُدّ هذا النوع من الوساطة بالشرك الصريح؛ علماً بأنَّ المواصفة التي منحوها للوسيط المُقترح من قبلهم قاربت مواصفة الاستقلال الثابتة لله تعالى وحده[1]؛ ممَّا عمَّق إشكالية الشرك ومحَّضها بعنوان الشرك في الربوبية[1].

---

(١) **قد يُقال**: إنَّ القرآن يُحدّثنا عن أنَّ مشركي قريش قد تعاطوا مع ربوبية آلهتهم على أساس الطولية لا العرضية مع الله تعالى، وهذه الطولية تبدو لنا جليّة من خلال دعواهم التي يحكيها قوله تعالى: (**مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى**)، فتنتفي مسحة الربوبية المُدّعاة لآلهتهم.

وقد قضى القرآن الكريم على هذين النوعين من الوساطة الشركية من خلال تجريده للمصداق المقترح من قبلهم عن الوساطة الحاصلة بإذنه؛ بمعنى أنه لم يجعل أو يرتضِ أن تكون لأصنامهم وآلهتهم المُدَّعاة عنوان الوساطة الإلهية المأذون بها؛ بل أعتبر أنَّ مجرّد القول بوسائطيتها - وإن كانت لغوية- نوع من التعدّي الصارخ على مقام الألوهية والربوبية لله تعالى، فضلاً عن دعواهم الصريحة بتأثيرها الاستقلالي المُفضي إلى القول بألوهيتها؛ هذا فيما يتعلَّق بالشفاعة تصديقاً.

وأما الشفاعة تصوُّراً، فممَّا تقدّم نكون قد توصَّلنا إلى أنَّ الشفاعة تعني الوساطة أوّلاً، وثانياً: إنَّ الوساطة تارة تكون من خلال السؤال والطلب، وهي الوساطة الأُخروية، وأُخرى من خلال الوجود، وهي الدنيوية.

والأفضل من ذلك: تقسيم الوساطة والشفاعة بدلاً من الدنيوية والأُخروية، إلى شفاعة اعتبارية قائمة بالسؤال والطلب اعتماداً منها على مكانة السائل والشفيع عند المسؤول، وأُخرى وساطة وشفاعة تكوينية تتقوَّم بتدخّل

= **وجوابه**: إنهم وإن لم يجعلوا من جعلوا من آلهتهم الربَّ الأول، وإنما فرضوها في طول الله تعالى، ولكنهم افترضوا أنها تقوم بعملية التقريب بالاستقلال، وهذا معنى فرض ربوبيتها من جهة وطوليتها من جهة أُخرى. منه (دام ظله).

(١) **قد يُقال** بأنَّ هذا النمط من الشرك الصريح يُقارب في مُحصّلته إلى حدٍّ كبير ما يُصطلح عليه بالتفويض الذي تبنّته شريحة من المسلمين، غير أنَّ ما تقدَّم أعمق شركاً، حيث إنَّ شرك التفويض قائم في الفاعلية والإيجاد على مستوى بقاء الكون، وأما شرك الوثنية فقائم في الربوبية الصريحة والتدبير لهذا العالم، وبالتالي فالتفويض نمط من الشرك، ولكن بمرتبة أدنى من شرك الوثنية، الصريح قولاً والأعمق مضموناً؛ فهل الأمر كذلك؟.
وجوابه: نعم، هو كذلك من حيث المحصّلة، وإن لم يُطلق عنوان الشرك على التفويض صراحة. منه (دام ظله).

الوسيط والشفيع بكامل وجوده، وهذا التقسيم على أساس محورية الوساطة الاعتبارية والتكوينية أجدى نفعاً، لأنّه يحفظ لنا ما يصحّ تصوّره من وقوع كلّ منهما في الدنيا والآخرة، فنظام الوسائط التكويني لا يتمّ إلغاؤه في الآخرة، كما أنَّ نظام السؤال والطلب يُتصوّر وقوعه في الدنيا وفي شؤونها أيضاً، وإن اقترنت الوساطة الطلبية بالآخرة والوساطة التكوينية في الدنيا، إلا أنَّ ذلك لا يمنع أو يتقاطع مع ما افترضناه.

وعلى أيّ حال، فلو حدَّدنا متعلَّق هذه الوساطة، وعرفنا أنها وساطة في طلب الخير أو دفع الشرّ، سوف تكتمل صورة الشفاعة في الذهن؛ فالشفاعة في اللغة - كما تقدّم- مأخوذة من الشفع في قبال الوتر، فهي تعني في مادّتها المنتشرة في الهيئات المختلفة: إلحاق شيء بآخر، أو ضمّ الشيء لمثله[1]، لغرض مطلوب وتحصيل نتيجة مقصودة، وأكثر ما تُستعمل الشفاعة في انضمام من هو أعلى مرتبة وحرمة إلى من هو أدنى، فيكون المُنضمّ ناصراً للمنضمّ إليه وسائلاً عنه وساعياً في الطلب له؛ وأما بهيئتها فإنها تعني: جعل نفوذ الشافع وقوّته أو تأثير كلامه ضميمة ودعامة للمشفوع له، لكي يتقوَّى بها ويصل إلى النتيجة المطلوبة؛ وبذلك تكون الشفاعة وساطة من الشافع في طلب خير مفقود لضمّه وإلحاقه بالمشفوع له.

ومن هنا يتّضح بأنَّ المراد من مثل: ﴿...**فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاء فَيَشْفَعُواْ لَنَا**...﴾ (**الأعراف: ٥٣**)، ومن: ﴿**فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ (**المدثر: ٤٨**)، و: ﴿...**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ**﴾ (**غافر: ١٨**)، و: ﴿**وَلَمْ يَكُن لَّهُم مِّن شُرَكَائِهِمْ شُفَعَاء**...﴾ (**الروم: ١٣**)، وغيرها من الآيات ذات الصلة، هو نفي تأثير نفوذ الشافع ودعوته وإعانته وإخراج الغير من حدِّ الوترية.

---

(١) راجع: مفردة: «يشفع»، في المقطع الأول من التفسير المفرداتي.

تحقيق ظاهرة الوساطة

الملاحظ في مجموعة غير قليلة من آيات القرآن الكريم تأكيدها على وجود الوسيط وفي أصعدة مختلفة، كالوسيط في المُلك، من قبيل: ﴿**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاء**...﴾ (**آل عمران: ٢٦**)، والوسيط في التدبير، من قبيل: ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾ (**النازعات: ٥**)، والوسيط في الشفاعة، كما تقدَّم وفي أكثر من مورد، وغير ذلك من أنواع الوساطة، بيد أنَّ هذه الآيات الكريمة قسَّمت الوساطة إلى نوعين باعتبار الإذن الإلهي التكويني وعدمه؛ فما كان مأذوناً بها فهي الوساطة المقبولة، والتي تتوافق مع مقولة التوحيد، وإن لم يكن مأذوناً بها فهي الوساطة المنفية والمرفوضة، لأنها تلتقي مع مقولة الشرك.

وقد عرفت بأنَّ الوساطة الإذنية المرضية تقع في قبال الاستقلال، فمن ادَّعى الوساطة لنبيّ أو وصيّ أو وليّ، فضلاً عمّن سواهم، فإنها تندرج تلقائياً مع الوساطة غير المأذون بها، والتي تلتقي مع مقولة الشرك، كما تقدّم.

ثمَّ إنَّ الوسيط ليس شيئاً مجانباً لصفحة الوجود الإمكاني، فهو مفردة من مفرداته تُقال في الأفعال خاصَّة، فهو بحقيقته الإمكانية وجود آخر غير وجود الله تعالى، يُطلق عليه في الصنعة الكلامية عنوان الوجود بالغير، ويقع إلى جانب سائر الوجودات الإمكانية الأُخرى المتّصفة بالحياة والعلم والقدرة والمِلك، ضمن حدودها وقيودها المختصَّة بها، وإن وقع نوع تمايز بينها في السعة والضيق، ولكنها جميعاً محكومة بالمحدودية أو بالصفة التقييدية، في قبال المطلق اللامتناهي سبحانه.

ولذا فمن الواضح بأنَّ تقييد الوسيط المرضي بالغيرية والإذنية يهدف إلى حلّ إشكالية فرضية الآخر، من وجود وصفات وأفعال، مع اللامتناهي في وجوده وصفاته واختياراته وقدراته وفاعليته المنحصرة به، دون أن يترك فرصة للآخر، وفقاً لإطلاقيته ومحدودية الآخر؛ فالأمر - إذا صحَّ التعبير-

ليس إتّفاقياً أو قصدياً بقـدر مـا هـو قـسر حقـائقي تفرضـه طبيعـة وجوديـة الموجود؛ وهذا القسر الحقائقي تارة يُفسَّر بإلغاء الآخر عـن صـفحة الوجـود الحقيقي جملةً وتفصيلاً، وهو ما يدَّعيه جملة من العُرفاء مـن أصـحاب مقولـة الوحدة الشخصية[1]، وتارة يُفسَّر القسر برفع صفة الاسـتقلال عـن الموجـود

(١) هنالك وحدة حقيقية وكثرة حقيقية، وقد وقعت مشكلة عميقة في تصوير العلاقة القائمة بين هاتين الظاهرتين الحقيقيتين (الوحدة والكثرة)، وبحسب تصوّرنا أنَّ الفلسفة المشائية والحكمة المتعالية والمدرسة العرفانية قد قبلـوا جميعـاً بهـذين الأصـلين الوحـدة والكثـرة وواقعيتهما، غير أنَّ الـبعض قـد اسـتغرق في موضـوعة الكثـرة عـلى حـساب موضـوعة الوحدة، حتى جعل الوحدة مُغيَّبة وبحاجة إلى دليل، كما هو حال الفلسفة المشائية، فإننـا لا نجد في كلماتهم محاولة لإثبات الكثرة، ظنّاً منهم بأنه أمر مفروغ منه والقـدر المُتـيقَّن في صفحة الوجود، ولذلك قد انصبّ اهتمامهم على إثبـات الوحـدة، وفي تـصوّرنا أنَّ مـردّ ذلك لطبيعة العلوم الحصولية التي تتعامل مع المفاهيم التي هـي مثـار الكثـرة؛ وفي قبـال ذلك نجد مدرسة العرفان العملي القائمة على أصل الشهود ونبذ الحصول قـد اسـتغرقوا في مقولة الوحدة، تبعاً لقوله تعالى: ﴿وَللهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْـهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ «البقرة: ١١٥»، حيث فسَّروا ذلك بانحصار الوجود به تعالى، وبـذلك قـد غُيِّبت الكثرة؛ وفي خطوة لاحقة عنـدما أراد العـارف أن ينظـر لـشهوده ـ وهـي مرحلـة الانتقال من العرفان العملي إلى العرفان النظري، أو قل: مرحلة الانتقال مـن الثبـوت إلى الإثبات ـ تحوَّلت وحدة الشهود إلى وحدة الوجود، فما شاهده منحصراً بالله تعالى عكـسه بكلِّيته على صفحة الوجـود بجميـع شراشره وتفاصـيله، فكانـت الوحـدة هـي الأصـل الثابت عنده، والكثرة محلّ إشكال وبحاجة إلى دليل؛ وعليه فالمبنى المشائي بحكم طبيعـة علمه الحصولي انطلق من الكثـرة كأصـل مفـروغ منـه وانتهـى عنـد الوحـدة، فجـاءت موضوعة الكثرة مُتقنة، وموضوعة الوحدة مُهلهلة، وأما العرفـاء فتبعـاً لطبيعـة علمهـم الشهودي انطلقوا من الوحدة كأصل ثابت وانتهوا عند الكثرة بنظرة تشكيكية، محـاولين تفسيرها بالكثرة المظهرية لا الكثرة الواقعية التي لها نحو من الاستقلال، ومـن هنـا جـاء السؤال حول مراداهم من كثرة المظاهر إذا لم تكن هي الكثـرة المـشائية، وبعبـارة أُخـرى=

=جرى السؤال حول المعادل الفلسفي للمظهرية العرفانية، فهل هو الوجـود في غـيره أو أنه أمر آخر؟ والصحيح هـو أنـه لا يتعـدّى الوجـود في غـيره إن قبلنـا بمعقوليـة مبنـى الآخوند صدر المُتألهين في المعلول، فإنه على هذا المبنى لا يكون الوجـود المعلـول حاجبـاً عن الوحدة الحقَّة؛ وأما في صورة عدم القبول بمبنى الوجود في غـيره، والاسـتقرار عـلى كون المعلول وجوداً في نفسه، كما هو مبنى المشّاء، فهل يتقـاطع ذلـك مـع كـون المعلـول حاكياً، كي يكون مُبرّراً لظهـور أُطروحـة كثـرة المظـاهر، مـع الأخـذ بعـين الاعتبـار أنَّ العرفان النظري سابق على فلسفة الآخوند، فلم يهتدِ إلى فكرة الوجود في غـيره، وحيـث إنه لم يقبل فكرة استقلال المعلول فقد أنكر وجوده واستبدله بتعبير المظهر؟

والجواب: هو أنَّ هنالك أزمة حقيقيـة في الفكـر المـشَّائي خلاصـتها أنَّ هـذا الفكـر قـد استخدم اصطلاحات بعيدة عن اصطلاحات القرآن الكريم والسنة الـشريفة، مـن قبيـل العلّة والمعلول، وفي نفسه وفي غيره، وما شابه ذلك، ممَّا أوقع القارئ في انطباعات خاطئة أو بعيدة عن التصوّرات الصحيحة، فإنهم على مستوى التفكير ودرك المسائل انطلقـوا في ذلك بعيداً عن الفكر الديني واصطلاحاته، ثم حملوا ما انتهوا إليـه عـلى الـنصّ الـديني، فوقعوا وأوقعوا الآخرين في مشكلات عديدة وعميقـة؛ في حـين إننـا نجـد العرفـاء قـد تحدّثوا بلسان الدين واصطلاحاته عـلى مـستوى المبـادئ التـصوّرية، وإذا مـا اسـتعملوا بعض ما لا وجود له في القرآن والسنّة من قبيل اصطلاح الجوهر، فإنهم يفـسّرونه ضـمن تصوّراتهم المقتبسة من لغة النصّ ويبتعدون عن التفسير الفلسفي؛ ومن هنـا تجـد شـيوع اصطلاحات الحكاية والمرآتية والآياتية في كلـمات العرفـاء دون المـشَّاء، في حـين تجـد في كلمات المشاء اصطلاحات الفلسفة اليونانيـة التقليديـة، علـماً بـأنَّ العرفـاء لم يُوازنـوا في استعمال الاصطلاحات، حيث أخذوا النقطة المقابلة متمرّدين على نفس اللغة فضلاً عـن تمرّدهم على المنهج المشَّائي، فكان التفريط في الوحدة والكثرة من قبل الفريقين معاً، حتى جاء صدر المتألهين فقام بعملية موازنة وتوفيق بين المقولتين، فشاع عنه القول: الوحـدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وأنَّ الوجود واحد مُشكّك، وغير ذلك مـن كلماتـه التي تعرّضنا لها في شروحاتنا على نهاية الحكمة والأسفار الأربعة، وأيضاً في فلسفة صـدر المتألهين. =

الذي مُنح قدراً من القدرة على الحاكمية والتصرّف والتدبير؛ ولذلك فإنَّ مقولة الوسائطية بالإذن تدخل كطرف فاعل في حلّ الإشكالية، حيث تخلع صفة الوجود والفعل والتصرّف على موجود آخر تصف وجوده بالغيرية، وتصف فعله بالإذنية، في قبال أُطروحة الوحدة الشخصية من جهة، وفي قبال أُطروحة تقسيم المساحات بينه وبين المطلق، المُفضية إلى نفي إطلاقية المطلق، ونفي القول بعدم تناهيه. وللوقوف على تفصيل القول بالوحدة الشخصية وملازماتها وإشكالياتها ومعرفة القائلين بها تُراجع بحوثنا التفصيلية في العرفان النظري(١).

ولكن ما يُمكن قوله في المقام ولو بنحو الفتوى: أنَّ الغيرية ثابتة، وأنَّ الخيار المنطقي يكمن في قبول الآخر، وجوداً وصفةً وآثاراً، ولكن ليس على حساب الوجود المطلق لله تعالى واستقلاليته المطلقة، وإنما هو قبول مقرون بحيثية ذاتية للغير، وهي كونه - وجوداً وصفة وآثاراً- قائماً بالإذن الإلهي، ممَّا

= هذا ما أمكن إيجازه في المقام؛ ولمن يبتغي التفصيل عليه مراجعة ما كتبناه ودروسنا في ذلك. منه (دام ظله).

(١) بالإضافة إلى ما تقدَّم منه (دام ظله) في الهامش السابق من بيان موجز ودقيق في المسألة فقد وردت هنالك بعض الشذرات المتعلّقة بمقولة وحدة الوجود والوحدة الشخصية جاءت في جملة من مصنّفاته (حفظه الله)، من قبيل: (معرفة الله)، (من الخلق إلى الحق)، (العرفان الشيعي)، (دروس في الحكمة المتعالية)، (فلسفة صدر المتألهين)، وغير ذلك، إلا أنَّ تفصيل المسألة يُراجع فيه بحوثه العليا في العرفان النظري، وتحديداً في شرحه لكتاب: «تمهيد القواعد»، وأيضاً شروحاته لكتاب: «فصوص الحكم» لابن عربي الأندلسي، والتي لم تُسجِّل المكتبات الصوتية العربية الشيعية سابقة عليها، وبإمكان القارئ المتخصّص مراجعتها والتزوّد منها، لمعرفة القول الفصل في ذلك وما وقع فيه الأعلام من خلط واضح في الاستعمال والاستدلال.

يفرض علينا القبول بفكرة وجود حالة من حالات التداخل في الوظائف دون أن تصل إلى رتبة الاتحاد المرفوضة عقلاً ونقلاً؛ وتفرض حالة من التعدّد بعيدة عن الانفصال، وهذا ما أوجزه لنا أمير المؤمنين علي عليه السلام في أكثر من كلمة، منها قوله: **(مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة)**[١]، وقوله: **(ليس في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن)**[٢]، وقوله: **(ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج)**[٣]، والولوج هو الدخول، فنفاه عنه سبحانه، ولكنه نفي للدخول المادّي المألوف لدينا، وإلا فإنه سبحانه له صفة الدخول بمعنى آخر جاء في كلمات الإمام علي عليه السلام، حيث يقول: **(داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمزايلة)**[٤]، وهي كلمة شبيهة بكلمته الأُولى، كما هو واضح.

من ثم نجد أنَّ القرآن قد وجَّه عنايته لنفي الخيارين أو الأُطروحتين الأولیين[٥] لحساب الرأي الثالث القائل بالغيرية والوسائطية بالإذن، فإنه في الوقت الذي أكَّد على استقلالية الربّ وشموليته ووحدته في قبال التحديد والتقييد وتقليص المهام، قد أكَّد أيضاً على وسائطية الوسيط والغيرية في مختلف المجالات، وأنَّ هذا الأمر الثابت للغير والوسيط يُعدّ حقيقة تكوينية ثابتة، بيد أنها بالإذن والتخويل، دون أن تكون على حساب الحقيقة الأُولى.

نعم، إنَّ من الحقائق القرآنية أننا نجده يُؤكّد في بياناته النصّية على الاستقلال

---

(١) نهج البلاغة: ج١، ص١٦، تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٣. قال الشيخ محمد عبده في بيانه لهذه العبارة: (لم ينأ عنها، أي: لم ينفصل انفصال الجسم حتى يقال هو بائن، أي: منفصل).

(٣) المصدر السابق: ج٢، ص١٢٢.

(٤) شرح الأسماء الحسنى للحكيم السبزواري، مصدر سابق: ج٢، ص٩٦.

(٥) أي: أُطروحة الوحدة الشخصية، وأُطروحة تقسيم المساحات.

والشمولية والإطلاق ونفي الشريك مطلقاً، أكثر من تأكيده على فكرة القبول بوجود الآخر، وإن كان الآخر والغير وجوده وحركته غيرية وإذنية.

والجواب عن ذلك واضح، وهو أنَّ التأكيدات الأُولى هي ما تقتضيها مناسبات الحكم والموضوع، لأنه جاء لِيُثبت فكرة التوحيد في قبال مقولات الكفر والشرك. والشريك الحقيقي المتمثّل بمختلف الآلهة المُدَّعاة لا يمكن نفيه إلَّا بتثبيت فكرة الإطلاق والشمولية والاستقلال، ولما تعرَّض لذلك في موارد كثيرة وتم نفي الشريك جاءت النصوص الأُخرى المُثبتة الوجود الغيري وتصرّفه ووسيطيته بالإذن لدفع دخل مقدَّر قاضٍ بأنَّ الإطلاق والاستقلال لازمه نفي الوجود والصفة والآثار للآخر، وهذا مخالف للوجدان الحاكم بالغيرية وجوداً وتصرّفاً وآثاراً، فأثبتت الغيرية الوجدانية، ولكنها غيرية مُحيَّثة بحيثية الإذن والوسائطية غير المستقلّة.

وهذه الوسائطية الإذنية التوحيدية قد تحرَّك في ضوئها الأنبياء والمرسلون، بل وكافة المصلحين في الأرض، بل يُمكن أن يُعدّ ذلك الأرضية التي ابتنت عليها حركة رسالات السماء، ولذلك فنحن نؤكِّد توحيدية هذه الوسائطية المأذون بها، وما دامت مرتبطة بمفردات الرسالة والنبوّة والوحي فإنها تنتمي إلى أُصول تعتبر هي مخّ الدين ومحوره، ابتداءً من التوحيد الذاتي وانتهاءً بالتوحيد العملي، وعلى مستوييه الفردي والاجتماعي.

ومن الواضح بأنَّ وسائطية الشفاعة المأذون لها لا تخرج عن حريم هذه المنظومة التوحيدية الإلهية، ففي الوقت الذي يحصر لنا القرآن الشفاعة بالله تعالى وحده، كما في: ﴿**قُل لله الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...**﴾ (**الزمر: ٤٤**)، وينفيها عن الأغيار، كما في: ﴿**...مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ**﴾ (**السجدة: ٤**)، وإذا ما وجدت فإنها عديمة الجدوى، كما في: ﴿**فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾ (**المدثّر: ٤٨**)، فإنه في عين حصرها به تعالى،

ونفيها عن غيره مطلقاً، نجده يُؤسِّس لنمط آخر من الشفاعة الغيرية، وهي الشفاعة العهدية المرضية المأذون لها والمقرونة بالحقّ.

وقد أثبت لنا القرآن هذه الحقيقة في أكثر من مورد.

• أمّا الشفاعة العهدية فكما في قوله تعالى: ﴿**لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْداً**﴾ (مريم: ٨٧).

• وأما المرضية فكما في: ﴿...**وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى**...﴾ (الأنبياء: ٢٨).

• وأما الحقِّية فكما في: ﴿**وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (الزخرف: ٨٦)

• وأما الإذنية فلها شواهد قرآنية كثيرة، منها فقرة بحثنا: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**﴾، والتي اجتمعت مع الشفاعة المرضية كشرط لها، كما في: ﴿**يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً**﴾ (طه: ١٠٩).

والذي يترشَّح لدينا أنَّ هذه الشفاعة - المأذون بها والمرضية والعهدية والحقّية- لازمها أمران:

الأوّل: أنَّ الشفعاء لا يشفعون إلا لمن علموا أنه أهل للتشفّع له، أي له أهلية الاستجابة وقبول الأثر التكويني الذي تُخلّفه الشفاعة.

والثاني: تحقّق الاستجابة، وإلا تكون مقتضيات الإذن والرضى والعهد والحقِّية أقرب لمقولة اللغوية، وهذا لا يعني فرض الاستجابة بقدر ما هي لازم لنفس الإذن.

جدير بالذكر أنَّ الشفعاء المأذون لهم والمرضيّ قولهم إنما يشفعون في صورة انعقاد الإذن لهم، ومضافاً إلى ذلك فإنهم لا يشفعون لأيّ أحد، بمعنى أنَّهم إنما تنحصر شفاعتهم بشريحة دون أُخرى لا لإقبالهم وإعراضهم، وإنما إتباعاً لحيثية الانعقاد؛ وهذا الأمر من الأسرار العميقة في موضوعة الشفاعة.

وبتصوير آخر: إنَّ فاقدي مقتضيات الشفاعة من المشفوع لهم عاجزون

عن تحريك الشفعاء لجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم أُخروياً، ومكمن عجزهم يُغلق دائرة الالتفات إليهم من قبل الشفعاء، ونعني بذلك تحديداً الشفاعة الخاصَّة، وأما الشفاعة العامّة التي لا تُطلب لشخص بعينه فأمرها مُختلف تماماً.

ولعلّنا نُوفق لبيان بعض أسرار الشفاعة، لاسيَّما الشفاعة المنظورة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام باعتبارها تمثّل انعكاساً عملياً لكمال التجلّي الأعظم، ممَّا يعني أنَّ حدود الشفاعة تُحدّدها المستويات الكمالية للشفعاء لا المشفوع لهم، وليس هنالك مرتبة تفوق ما عليه التجلّي الأعظم للإنسان الكامل المتمثّل بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وهذا ما يمنحه استثناء خاصّاً، بحيث تشمل شفاعته اقتضاءً الخلق بأسره، فيكون الكلّ بأسره طامعاً بشفاعته العهدية المرضية الحقَّة، ابتداءً من الأنبياء والمرسلين وانتهاءً بالعصاة والمذنبين، وأما شرائح الكفّار والمشركين، فإنهم محجوبون بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ**...﴾ (**النساء: ٤٨**)، وبتبعهم المنافقون، في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً**﴾ (**النساء: ١٤٥**)، ومن هنا تفهم سرّاً لمعنى قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (**الأنبياء: ١٠٧**)، النازل في حقّه صلى الله عليه وآله.

فائدة: إنَّ تقوّم الشفاعة بالوساطة لا ينفيها المولى عنه جلّ ذكره، لاسيَّما بعد أن أمكن تصوّر توسّط بعض الأسماء التكوينية، كتوسّط اسم الغفور بين العبد المذنب وبين المنتقم، فيخرجه عن مصداق أثر المنتقم إلى مصداق أثر الغفور، وهذه الحكومة الأسمائية هي المُؤهِّل الحقيقي لانتقال الوساطة إلى الخلق، باعتبارهم مظهراً وتجلّياً لتلك الأسماء، وبتبع المظهرية وحدودها تكون حركة الشفيع باتجاه المشفوع لهم.

التشخيص النهائي للشفاعة في فقرة البحث

ذكرنا أنَّ لهذه الفقرة صلة وثيقة بالفقرة السابقة عليها الدالّة على الملكية العامّة لله تعالى، وبالفقرة اللاحقة لها، ففي ضوئهما يُمكن تحديد هوية الشفاعة وزمان وقوعها، فقد خصَّ كلّ من الرازي والزمخشري الشفاعة الواردة فيها بالأُخروية، وعلى أساس ذلك حددًا مفاد الآية بأنها بصدد بيان كبريائه سبحانه في يوم القيامة، فهو: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾، بل: ﴿**لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾، ولذلك لا يُسمح لأحد بالتكلّم في حضرته إلَّا من أُذن له: ﴿**لا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرحْمَنُ**﴾، ولكن الظاهر لنا وبحسب قرينة ملكيته العامّة المطلقة هو اختصاصها بالشفاعة التكوينية الدنيوية لا بشفاعة السؤال والطلب، أو قل هي القدر المُتيقَّن منها، لاسيَّما إذا لاحظنا الفقرة اللاحقة: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾، فإنَّ الإحاطة العلمية إنما تنسجم مع الوساطة التكوينية دون التشريعية، وبعبارة أُخرى: تنسجم مع الدنيوية لا الأُخروية؛ أو قل بحسب التقسيم الأفضل الذي تقدّم: إنها شفاعة تكوينية تتقوَّم بتدخّل الوسيط والشفيع بكامل وجوده، وليست شفاعة اعتبارية قائمة بالسؤال والطلب اعتماداً منها على مكانة السائل والشفيع عند المسؤول.

تنبيه: لا ريب بأنَّ أبحاث الشفاعة أوسع من ذلك بكثير، فهنالك بحوث خاصّة بإشكالات الشفاعة وأجوبتها، وحدود الشفاعة ومصاديقها، وملامح شخصية الشفيع والمشفوع له، والآثار الاجتماعية والمعنوية للشفاعة، وغير ذلك، ممَّا لا يتّسع المقام لعرضها تفصيلاً، ولذلك نُرجع القارئ والباحث إلى مصنَّفاتنا في موضوعة الشفاعة ففيها بعض ما لم نتعرّض له في المقام[1].

---

(١) يُمكن الرجوع إلى كتابيه في ذلك، وهما: «مفهوم الشفاعة»، و: «الشفاعة».

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ...﴾

معنى العلم الإلهي وتصويرات الإحاطة منه وبه

العلم بديهي في مفهومه جليٌّ في مصاديقه، إنما الكلام في خواصّه وآثاره، بحسب ما يُقرّره الحكماء، ولذا نجد الطباطبائي يُقرّر ذلك بقوله: (وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهي لنا، وإنما نريد بالبحث...الحصول على أخصّ خواصّه)(١)، ثم إن المعلوم تارة يحضر لدينا بماهيته بعينه لا بوجوده الخارجي الذي تترتّب عليه الآثار الخارجية، فيُسمَّى العلم به علماً حصولياً، كما هو الحال في غالب علومنا، حتى الشرعية منها فضلاً عن الطبيعية والحكمية؛ ومنها ما نتوفَّر عليه في علم التفسير؛ وتارة يحضر المعلوم بعينه الخارجية لا بماهيته، فيُسمَّى العلم به علماً حضورياً، من قبيل علمنا بأنفسنا، فهي حاضرة لدينا بنفسها لا بصورتها؛ فالصورة العلمية أو المعلوم الصوري نظراً لتجرّده فهو أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحسّ(٢)، وأما إذا كان المعلوم مجرّداً فالأمر يختلف جملة وتفصيلاً، كما هو الحال بالنسبة للموجودات الحقيقية غير المادّية، من قبيل الله سبحانه والملائكة، وما يدخل في هذا الميدان الحقائقي.

ولا ريب بأنَّ علم الله تعالى بما سواه حضوري محضاً، فضلاً عن علمه بذاته المقدّسة(٣)، وهو علم بالموجود قبل إيجاده، فلما برأ الأشياء وصارت

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٩٣، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

(٢) المصدر السابق: ص٢٩٣-٢٩٤.

(٣) أورد البعض شبهة في مسألة علم الله تعالى بذاته، انطلاقاً من قاعدة أنَّ العالم غير المعلوم، فيكون افتراض علمه بذاته مستلزماً للقول بالاثنينية، وهو باطل لأنه واحد، فينتفي أن يكون عالماً بذاته، ومنشأ الشبهة خلطهم بين المفهوم والمصداق، فالاثنينية لازمة للمغايرة=

معلوماً بعد الإيجاد وقع علمه قبل الإيجاد بها على المعلـوم بعـد الإيجـاد بنحـو المطابقة، فلا زيادة ولا نقيصة، فلم يزده العلم بالأشياء بعد إيجادها على علمه بها قبل الإيجاد[1]، بمعنـى أن يكـون معلومـه تابعـاً لعلمـه، وهـو مـا يُـسمَّى بالاصطلاح بالعلم الفعلي، لا أنَّ علمـه تـابع لمعلومـه، والمُـسمَّى اصـطلاحاً بالعلم الانفعالي، وهو امتياز فارد له جلَّت قدرته.

= بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم، وأما إذا نظرنا للمفهوم مندكّاً في مصداقه فـلا اثنينيـة في المقام، فالعالم والمعلوم يمكنهما الاتحاد في مـصداق واحـد، وهـو الله تعـالى، فهـو عـالم بنفسه وهو معلوم لنفـسه، فـلا اثنينيـة في المقـام، فالتغـاير اعتبـاري مـن حيـث المفهـوم والاعتبار الذهني، وأما مصداقاً فأحدهما عين الآخر، ويمكن للقارئ مراجعة التفاصـيل في كتابنا: «التوحيد: ج١، ص١٩٧ – ٢٠٣». منه (دام ظله).

(١) وردت في هذه الحقائق روايات عديدة عن الإمامين أبي جعفر الباقر وأبي عبدالله الصادق عليهما السلام، أما في مسألة وقوع علمه على المعلوم فقد روي عن أبي بصير قال: (سمعت أبا عبدالله يقول: **لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلـما أحـدث الأشـياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم**). «الأصول من الكافي: ج١، ص١٠٧، ح١».

قال المولى المازندراني: (يعني: وقع العلم على ما كان معلوماً في الأزل وانطبق عليه لا على أمر يغايره ولو في الجملة، والمقصود أنَّ علمه قبل الإيجاد هـو بعينـه علمـه بعـد الإيجـاد، والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغير في العلـم أصـلاً، ولـيس هنـاك تفاوت إلا تحقّق المعلوم في وقت وعدم تحقّقه قبله، وليس المراد بوقوع العلم على المعلـوم تعلُّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد، لأنَّ علمه تعالى متعلِّق به قبل الإيجاد وبعده عـلى نحـو واحد، وهذا الذي ذكره عليه السلام هو المذهب الـصحيح...). «شرح أُصـول الكـافي، للمازندراني: ج٣، ص٢٤٤».

وأما بشأن المطابقة بين علمه قبل الإيجاد وبعده، فقد ورد عن محمد بن مسلم عن أبي جعفـر قال: (سمعته يقول: **كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بـما يكـون، فعلمـه بـه قبل كونه كعلمه به بعد كونه**). «المصدر السابق: ج١، ص١٠٧، ح٢». منه (دام ظله).

وعلمه الفعلي في المقام اصطلاح يقع في قبال الانفعالي، لا الفعلي الذي يقع في قبال العلم الذاتي، فلا ينبغي الخلط بينهما[١]، كما لا ينبغي تسرية الاثنينية القائمة بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم إلى وحدة المصداق الثابتة لله تعالى في مسألة علمه بذاته، فهو عالم ومعلوم مصداقاً، وقد نبَّهنا لذلك في هامش سابق.

وأما علمنا به – بمقدار ما نتوفَّر عليه – فتارة يكون حصولياً تشوبه شبهة الشرك، ولعلَّه كذلك، كما نبَّه لذلك الإمام الباقر عليه السلام في قوله: **(كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم)**[٢]، لأنه صورة ذهنية ونتاج ذهني خالص، وما كان مخلوقاً كيف له أن يحكي الخالق، بل إنها عاجزة عن حكايتنا التامّة ونحن مصدرها، فكيف تكون لها المكنة في حكاية مصدرنا؟!

وتارة يكون علمنا به حضورياً، وهو ما يتعلَّق بالإشراق والتجلِّي، الذي نتجنبَّ به شبهة الشرك المحتمل، وعندئذ يكون العالِم مظهراً لذلك الكمال المعلوم الذي أشرق فيه بقدره لا بقدر المعلوم، فالعلم صفة كمال مطلقاً، فكيف إذا كان إشراقاً وفيضاً من الحقّ المطلق؟ فذلك هو الكمال الذي تتداعى أمامه كلّ ادّعاءات الكمال.

هذا، وقد اتّضح لنا أنَّ الوقوف على كلّ معلومٍ علمٌ به، وإذا عاد العلم لعلمه تعالى نكون قد توفَّرنا على ذلك اليسير من علمه، وإلا فهو ليس بعلم، لا بأصل المعلوم المُدَّعى علمه، ولا باليسير من علمه المُدَّعى أو المطلوب تحصيله، فمعلوم علمنا ما طابق علمه ومعلومه سبحانه، وعندئذ لا ضير في وصف ما

---

(١) لمراجعة تفصيل المسألة يُراجع كتابنا «التوحيد: ج١، ص٢١٤-٢١٦». منه (دام ظله).

(٢) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٩٣.

يُنسب من معلومات إلينا بالعلم، إذ لا فصل في البين، سواء كان العلم والتعليم إلهيين كما في: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٥)، وكما في: ﴿...وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، أم كان بطريق ظاهريّ آخر[1]، وقد اتّضح أنَّ العلم المُفاض على المُتعلِّم لا يعني اقتطاع جزءٍ من علمه سبحانه وإفاضته على المُتلقِّي، فهو الذي لا تنقص خزائنه شيء ممَّا يهبه، ففيضه العلمي والتعليمي إنما يكون بطريق التجلِّي لا التجافي، أو بالتنزّل قرآنياً، وبالظاهر والمظهر عرفانياً، وبالعلم البسيط لا المركّب منطقياً، وهذا ما ينبغي بيانه.

توضيح ذلك: إنّ النزول والحركة والانتقال إذا كان لازمه خُلوّ المكان المُنزَل والمنتَقل عنه فإنّه يكون على نحو التجافي، كما هو الحاصل في حركاتنا وانتقالاتنا في عالم الطبيعة والمادّة، فانتقالنا من غُرفة إلى أُخرى لازمه خلو الغرفة الأُولى منا؛ وأمّا إذا كان الانتقال والحركة والنزول لا يلزمه خُلوّ المكان الأوّل عنه، بل يبقى مُحافظاً على مرتبته الوجودية فيه، فإنّه يكون على نحو التجلّي؛ وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين الاصطلاحين اللذين يُمثّلان نوعي النزول والانتقال؛ قال تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦) ومؤدّاه خُلوّ المضاجع عن الجُنوب فعبّر بالتجافي، وأمّا التجلِّي فكما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ (الأعراف: ١٤٣)، مع ملاحظة خصوصية

---

(١) التعبير بذلك من قبل سيدنا الأُستاذ يُدلِّل على أنَّ طريق العلم الحقيقي فارد، وهو العلم الإلهي والحاصل بفيض منه، فتكون دعوى تحصيله عن طريق آخر ظاهرية وليست حقيقية، وقد نبَّه الأُستاذ لذلك بنسبة الدعوى للظاهر من جهة، ومجاراة للدعوى من جهة أُخرى، ﴿... إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾. «النحل: ٧٤»، فما كان من علم فمنه سبحانه، ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ «العلق: ٥».

المُتجلَّى وإطلاقيته، حيث إنَّ الظاهر لنا أنه أشرق بمقدار ما يحكيه للجبل؛ والواقع إننا لم نسبر غور تجلِّيه لنحكيه، بيد أنَّ إطلاقيته وعدم تناهيه يقودانا للقول بذلك.

ولعلَّ من أهمّ مصاديق النزول التجلّياتي ما جاء في قوله تعالى: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)**، فالقرآن شيء وعنده خزائنه، وقد نزل القرآن بصورتين معلومتين:

تُسمَّى الأُولى منهما بالنزول الدفعي، وهي تجلِّياتية على نحو القطع والجزم[١]، وقد أُشير إليها في قوله تعالى: **﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)**، وقد كان مستودعه الجُملي أو الإجمالي بمعانيه الكلّية قلب النبي صلى الله عليه وآله: **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٤)**.

وتُسمَّى الثانية منهما بالنزول التدريجي، والراجح عندنا أنها تجلِّياتية أيضاً لنكتة الوحي. وقد أُشير للتدريج في قوله تعالى: **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (الفرقان: ٣٢)**.

---

(١) الكلام حول نزول القرآن الدفعي على قلب النبي صلّى الله عليه وآله، وليس حول القرآن نفسه؛ فإنّ نزوله الدفعي كان على نحو التجلّي لا بنحو آخر، وهذا التجلّي أمر مقطوع به. وأمّا نزوله التدريجي فيحتمل فيه الأمران معاً:

الأول: أن يكون نزوله على نحو التجلّي كما هو عليه الحال في نزوله الدفعي.

والثاني: أن لا يكون على نحو التجلّي، وبذلك يختلف نزول القرآن في الدفعية والتدريجية من حيثية التجلّي وعدمها، ولكن الراجح عند السيد الأستاذ - دام ظلّه - هو أنّ نزوله التدريجي أيضاً كان على نحو التجلّي لنكتة الوحي، فالوحي تجلّياتي فيكون ما نزل به تجلّياتياً أيضاً، فيكون نزول القرآن تجلّياتياً في صورتيه: الدفعية والتدريجية معاً، إلّا أنّ القدر المتيقّن والمقطوع به في نزوله التجلياتي هو نزوله الدفعي.

وكلا النزولين قد تحقّقا بعلمه تعالى لا بعلم منه فحسب[١]، وقد أُشير لذلك في قوله تعالى: ﴿لَّـكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلآئِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِالله شَهِيداً﴾ **(النساء: ١٦٦)**؛ وعليه فالقرآن بصورتيه النزولية مصداق لتجلّي تلكَ المعاني العُلوية المُعبَّر عنها قرآنياً بالخزائن، فلو كان نزوله على نحو التجافي لخلت خزائنه العُلوية منه.

ثمَّ إنَّ هذا العلم الخزائني - وهو تكويني لذات علمه سبحانه- تابع لإطلاقية علمه، فلا ينفد البتّة ولا يتغيّر: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ الله بَاقٍ﴾ **(النحل: ٩٦)**، ومن الواضح بأنَّ الجمع بين كون الشيء نازلاً من عنده وبين كونه باقياً عنده لا يتمُّ إلاّ في ضوء النزول على نحو التجلّي؛ فالآية الكريمة تُثبت نزولاً لما هو باقٍ عنده ولا ينفد، وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ **(القدر: ١)** وقوله: ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إلاَّ بِالْحَقِّ﴾ **(الحجر: ٨)**، فإنّ نزول القرآن والملائكة، بل جميع الموجودات المجرّدة عن المادّة، إنّما هو على نحو التجلّي لا التجافي، وقد عرفت الفرق بينهما.

إذا اتّضح ذلك فاعلم أنّ النزول من العوالم العلوية إلى العالم السُفلي إنّما هو على نحو التجلّي لا التجافي، ولذا فكلّ واحد منّا له وجود وظهور في تلك العوالم العلوية والنشآت السابقة على عالم المادّة، وقد عرفت مُؤدَّى آية الخزائن، وكفى بها شاهداً ودليلاً في طول الأدلّة العقلية القائمة على ذلك؛ فعالم المادّة قبل وجوده وظهوره هذا لم يكن عدماً محضاً، وإنّما كانت له نشآت وظهورات أُخرى تُناسب أنظمة العوالم السابقة وجوداً وظهوراً، وهذا هو

---

(١) أي: علّة وطريق نزوله علمه تعالى، لا أنه نزل وهو يعلم بذلك فحسب، فذلك مفروغ منه، وكيف لا هو القائل: ﴿...عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾. «سبأ: ٣».

معنى ارتباطنا الأصلي والفعلي بالصادر الأوّل والعوالم العلوية التي صدرنا عنها بالنحو الذي تقدَّمت الإشارة له[1].

إحاطته العلمية

الظاهر من فقرة البحث هو أنها بصدد تثبيت فكرة الإذن في الشفاعة ورفع التباس قد يقع فيه البعض نتيجة ما هو مألوف في الوسط الاجتماعي من أنَّ الإذن يستنبط الاستقلال والتصرّف بعيداً عن علم الآذن، فيقوم بتعميم هذا الفهم العرفي السائد على الإذن الإلهي، ممَّا ينتهي به إلى رفض الفكرة من الأساس للوازمها الباطلة الناتجة من تعميمه.

والصحيح هو أنَّ الشفاعة بالإذن، ومطلق الوسائطية الإذنية المرضية، في الوقت الذي لا يلزم منها دعوى الاستقلال بالتصرّف فإنها تُؤكِّد حفظ الاستقلال الذاتي والمطلق للآذن وتبعية المأذون له، وبعبارة أُخرى: إنَّ الشفاعة لَمَّا كانت حصراً لله تعالى بموجب قيّوميته فإنَّ ملكه المطلق كان يُمنح التصرّف فيه للآخرين بالإذن دون الخروج عن سلطانه، فالمأذون له أشبه ما يكون بصاحب السلطة التنفيذية لا التفويضية، وقد عرفت ذلك آنفاً.

فعدم الخروج عن إطلاقية السلطة الإلهية من جهة، وعدم استقلال العبد المأذون له بالتصرّف من جهة أُخرى، يُصحِّحان لنا الأخذ بفكرة الشفاعة

---

(١) ومنه يتأكَّد لنا سرّ شوقنا المُتجدِّد إلى تلك العوالم السابقة، وتحديداً إلى الصادر الأوّل والمظهر الأتمّ للاسم الأعظم، ذلك الموطن الأصلي الذي نظلّ نهفو إليه: ﴿**فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ**﴾. «إبراهيم: ٣٧»، فهو الوطن الحقيقي الذي حُبّه إيمان، كما جاء ذلك في قوله صلى الله عليه وآله: (**حبّ الوطن من الإيمان**). «سفينة البحار للشيخ عباس القمّي: ج ٨ ص ٥٢٥». ومنه تفهم قوله صلى الله عليه وآله: (أنا وعلي أبوا هذه الأمّة) «علل الشرائع: ج١، ص٢٧»، والأب أصل وعود، هذا ما ينبغي التأمّل فيه والانطلاق منه. منه (دام ظله).

الإذنية ومطلق الوسائطيات الأُخرى ما دامت تنضوي تحت هذه المظلّة الوظائفية التنفيذية والتي لا تلغي أصل الاختيار للمأذون له، ولكنه اختيار واقع تحت مظلّة السلطة والنفوذ المطلق لله تعالى، لِما هو ثابت في محلّه في شأن الجبر ومطلق الاختيار من أنَّ مقولة الأمر بين أمرين هي الحقّ في ذلك كلّه[1].

إنَّ الإحاطة العلمية المطلقة بالوجود بأسره، وهي إحاطة تكوينية لا صورية، تبعاً لعلمه التكويني المطلق، من لوازمها تحقّق الإحاطة بالشافعين من باب أولى، وهذه الإحاطة هي المقّوم الأساسي للبقاء تحت هيمنته، وبالتالي سوف يبقى الشفيع مأسوراً في إعمال وساطته بعلم الله تعالى وقدرته وإرادته ورضاه، فهو ليس واقعاً تحت مظلة الإذن بالشفاعة فحسب، وإنما هو مأسور بعدم الشفاعة في غير ذلك، وبذلك ينتفي أيّ احتمال أو تصوّر خاطئ يحكي استقلال المأذون له بالشفاعة والوساطة، سواء كانت تكوينية أم اعتبارية قائمة بالسؤال والطلب.

وقد تناول القرآن الكريم موضوعة الإحاطة وأكَّد عليها بألسنة مختلفة وتعابير متعدّدة وبشكلّ كلّي وشمولي، من قبيل: ﴿**عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...**﴾ **(سبأ: ٣)**، أي: لا يغيب عن علمه شيء مطلقاً، ومن قبيل: ﴿**...وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾ **(الطلاق: ١٢)**، و: ﴿**...وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً**﴾ **(النساء: ١٢٦)**، ﴿**...أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ**﴾ **(فصّلت: ٥٤)**، وأيضاً: ﴿**وَاللهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ**﴾ **(البروج: ٢٠)**، وأخيراً فقرة البحث التي نحن بصددها: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ**﴾، فعلمه إحاطي يُسوِّرنا بما لا محيص منه.

---

(١) ننصح بمراجعة مجموعة الكتب العقدية للسيد الأُستاذ، وذلك للوقوف على تفاصيل هذه المسألة المهمّة جداً، والتي تُصحِّح للقارئ المطّلع والمتتبّع الكثير من الرؤى والعقائد.

وغير ذلك من النصوص الدالّة على الإحاطة العلمية بالوجود بأسره.

ومن الواضح بأنَّ إحاطته العلمية بما سواه هي إحاطة وجودية لأنَّ علمه عين ذاته؛ وقد استعملت النصوص الآنفة مفردة الإحاطة لأنها تُعطي معنى شمولياً للعلم تقصر عنه مادّة العلم، فإنها تفيد الوقوف على دقائق الشيء وتفاصيله، بل وكلّ ما يرتبط به من ظاهره وباطنه، أوّله وآخره، إنها الإحاطة التي تمنحه صفة الهيمنة والشهادة والاستعلاء والقيّومية على كلّ شيء، وقد ورد هذا المعنى صريحاً في قوله تعالى: ﴿...**إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ **(الحج: ١٧)**، وقد سجَّل أعلام اللغة استعلائية واستيلائية كلمة: «على»، فيكون ذلك ثابتاً له سبحانه، ولا يكون كذلك إلا إذا كان واقفاً على كلّ شيء، فهو محيط بكلّ شيء وشهيد عليه، فلا يخرج شيء عن فيض علمه ووجوده، ولا يتخفّى شيء البتّة عن سلطة شهوده، نعم، إنه: ﴿...**لا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ**﴾ **(الحاقّة: ١٨)**، ﴿...**وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيباً**﴾ **(الأحزاب: ٥٢)**، وهذا الشهود الذي لا ينفكّ، والرقابة التي لا تفتر، ما هما إلا ثمرتان فعليتان للاسم التركيبي الذي يتألّف من اسم جامع لصفات الذات واسم جامع لأسماء الفعل، وهو: (الحيّ القيُّوم)، وقد عرفت آنفاً، وهذه واحدة من تطبيقاته.

موانع الإحاطة العلمية الإجمالية به

جلية موانع الإحاطة العلمية التفصيلية به سبحانه، لإطلاقيته وشموليته، والإحاطة الوجودية به تنفي عنه ذلك، كما هو واضح، ولكن ما الضير في تحقيق الإحاطة الإجمالية به، لاسيَّما إنها إحاطة لا يلزم منها تلك الموانع الباطلة؟

إنَّ الإحاطة الإجمالية بالله تعالى ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، إن كانت بمعنى الحصول فالظاهر لنا أنها لا محصِّل لها، لعدم العلم ابتداءً بالرسوم والحدود، بمعنى أنَّ إطلاقيته وقهّاريته مانعة من تحصيل ذلك أيضاً، وبعبارة أُخرى: إننا لا نملك ضمانات الانطباق في دعوى حصول المعرفة الإجمالية على الواقع

الخارجي لله تعالى؛ وإن كانت بمعنى الحضور فالمنع أولى، للزوم وقوع التجلّي المطلق للمقيَّد، وهو منتفٍ عقلاً، فلا وجه لادِّعائه.

نعم، إلا إذا قلنا بأنَّ الإحاطة - حصولاً أو حضوراً- إحاطة جزئية لحيثية من حيثياته سبحانه، فذلك ممكن، بل وواقع أيضاً، فإنَّ معرفتنا بالله تعالى تندرج ضمن هذه الحدود، ولا يوجد من يدَّعي حصول أكثر من ذلك؛ وإلا انقلب المحيط بالأشياء إلى مُحاط به، وهو خلف الفرض عقلاً ونصّاً، فدعوى الإحاطة الكلّية الإجمالية فضلاً عن التفصيلية بعيدة المنال، وأما على مستوى المفاهيم فقد عرفت الحال فيها، فهي على إمكانها ووقوعها مشوبة بالمحاذير، ولذلك نجد الأعلام الشامخين يتهيَّبون كثيراً من دعوى ذلك خشية وقوع المحذور في المنظور، وإذا ما صرَّحوا بالإحاطة الإجمالية فالمراد بها الإحاطة الجزئية التي يُحدّدها كمال الطالب لا المطلوب، أو المراد بها المعرفة المفهومية التي لا تُسجِّل مستوىً حقيقياً من المعرفة الإلهية الهادفة؛ وأما على مستوى الإشراق والحضور فالأمر غير معلوم، والبتّ فيه قد يتحقَّق ثبوتاً ولكنه قاصر إثباتاً، على أنَّ أصل التحقّق لم ترد فيه بيانات نصيّة واضحة، فكيف تُقبل دعوى بياناتها غير نصِّية؟!

من هنا يقول الطباطبائي: (ولولا أنَّ المفاهيم تسقط عند الإشراف على ساحة عظمته وكبريائه...لأمكن للعقل أن يحيط به بما عنده من المفاهيم العامّة المبهمة كوصفه بأنه ذات لا كالذوات، وله علم لا كالعلوم، وقدرة لا كقدرة غيره، وحياة لا كسائر أقسام الحياة، فإنَّ هذا النحو من الوصف لا يدع شيئاً إلا أحصاه وأحاط به إجمالاً، فهل يمكن أن يُحيط به سبحانه شيءٌ؟ أو أنَّ الممنوع هو الإحاطة به تفصيلاً، وأما الإحاطة الإجمالية فلا بأس بها؟ وقد قال تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾ (طه: ١١٠)، وقال: ﴿**أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**﴾ (فصلت: ٥٤)، والله سبحانه لا يحيط به شيء من جهة من الجهات بنحو من

أنحاء الإحاطة، ولا يقبل ذاته المقدّسة إجمالاً وتفصيلاً حتى يتبعّض فيكون لإجماله حكم ولتفصيله حكم آخر، فافهم ذلك)[1]، حيث يُثبت الإحاطة الإجمالية المفهومية، ثمَّ ينفي حصول أيّ نحو من أنحاء الإحاطة، ثمَّ ينفيها على مستوى الإجمال والتفصيل؛ وهذا ما عنيناه بالتهيّب، وما قوله بطلب فهمنا لذلك إلا تعبير آخر عن خشيته من وقوع المحذور في المنظور، كما أسلفنا.

وقد عرفت بأنَّ الإحاطة الإجمالية المفهومية على فرض حصولها لا محصِّل لها، بمعنى أنها لا تفي بالمطلوب، فيكون أصل المطلوب في منأى عن المرصود، وهذا ما نبَّه له أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله: (**ما تُصوِّر فهو بخلافه**)[2]، وإنها لكلمة جامعة مانعة تختصر علينا الطريق، حيث تُشير إلى التنافي المطلق بين الصورة الذهنية الحاكية، وبين الأصل الواقعي المحكي عنه، وليس ذلك على حدِّ المرئي لنا الذي تحكيه لنا صورته الذهنية، فالمسألة أبعد من ذلك، ولذلك يقول الطباطبائي في بيانه لهذه الكلمة: (ليس المراد به أنه غير الصورة الذهنية، فإنَّ جميع الأشياء الخارجية على هذا النعت، بل المراد أنه تعالى بخلاف ما يكشف عنه التصوّر الذهني أياً ما كان، فلا يحيط به صورة ذهنية، ولا ينبغي لك أن تغفل عن أنه أنزه ساحةً حتى من هذا التصوّر، أعني: تصوّر أنه بخلاف كلّ تصوّر)[3].

من هنا نجده عليه السلام يرسم لنا في قولٍ آخر له حدّاً واضحاً بين المعرفة الممكنة والمعرفة الممتنعة، حيث يقول: (**فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلاّ أنا نعلمُ أنّك حيٌّ قيوم لا تأخذك سِنة ولا نوم**)[4]، وهذا النصّ يتضمَّن أيضاً إشارة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٢.

(٢) الاحتجاج: ج١، ص٢٩٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٠٢.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ١٦٠، ص٢٢٥.

خفيّة إلى أنّ صفة الحياة والقيومية هما في طليعة الصفات الإلهية، وأنهما مرجع بقية الصفات الذاتية والفعلية، وقد أثبتنا ذلك في عدّة بيانات سابقة؛ وعليه فإنَّ ما ينبغي الالتفات له هو ضرورة التحقّق والتروي في التعاطي مع مقولة الإحاطة العلمية بالله تعالى، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، كي لا تزلّ الأقدام، فتُخدش صفحة التوحيد بما لا تُحمد عُقباه، ويكون النكوص بعد الخلوص.

إطلاق علمه ينفي مقابله

إنَّ علمه تعالى صفة ذاتية تمثّل عين ذاته، وذاته المقدّسة مُطلقة فعلمه كذلك، وعليه فإنَّ مقتضى هذا الإطلاق نفي المقابل عنه أيضاً، فهو سبحانه ليس مُطلقاً في علمه فلا يشوبه جهل البتّة فحسب، وإنما لا يُوجد إطلاق آخر يُقابله أو يُقابل صفة من صفاته الذاتية، فليس هنالك جهل مُطلق ليكون في قبال علمه المطلق، فقد ملأ الوجودَ وجودُه واصطبغ الوجودُ بعلمه، فمن أين يأتي الجهل المطلق لِيُقابله، وإذا ما فُرض في قباله ذلك فهو مجرّد فرض لا تحقُّق له.

وبعبارة أوضح: إنَّ علمه المطلق لُوحظ فيه ذاته المُطلقة فصحَّ الوصف، وعلمه بنكتة إطلاقه لا جهل فيه، فلكي يقع في قباله جهل مطلق لا بدَّ من وجود ذات مطلقة لتتّصف بالجهل المطلق، ولا مطلق سواه، وهو كلّه علم، فينتفي بذلك تحقّق المقابل له، وإذا ما قيل في كلمات الحكماء عن إطلاق آخر في دائرة الجهل وما شابه فالأمر لا يعدو مجال الفرض ولا ينال صفحة التحقّق أبداً، فتأمَّل.

إنَّ إطلاق علمه كما أنه يُغلق أبواب تصوّر وجود مُشابه له وإلا لزم انتفاء إطلاقه، فكذلك يُغلق أبواب تصوّر مقابلٍ له، والمقابلة تقتضي التنافي، فعلمه طارد لأيِّ إطلاق آخر سواء كان علمياً أم جهلياً، وقد نبَّه الإمام موسى

الكاظم عليه السلام إلى إطلاق علمه، كما في رواية صفوان بن يحيى عن الكاهلي قال: (كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: «**الحمد لله منتهى علمه**»، فكتب إليَّ: **لا تقولنَّ منتهى علمه، فليس لعلمه منتهى، ولكن قل: منتهى رضاه**)[(١)]، ولو لم يكن لرضاه سبحانه مُنتهى لَمَا بدأ الغضب، فالغضب حدّ لرضاه، كما أنَّ رضاه حدّ لغضبه.

ومن حُسن صنيعه بنا أنه سُبحانه قد سبقت رحمتُه غضبه، وقد جعل الرحمة سُلَّماً تصاعدياً آخره رضاه، فالجنة من رحمته، وفوق الجنة رحمة أعظم أسماها القرآن بالرضوان الذي يتمّ فيه الفوز العظيم؛ قال تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (**التوبة: ٧٢**).

تحديد مفاد متعلق العلم

إنَّ التعبير القرآني بالعلم بما بين اليدين والخلف ورد في أكثر من نصّ[(٢)]، وهو تعبير كاشف لبيان الإحاطة الربوبية، وأنَّ الجميع واقع تحت سلطته تعالى، فلا يقع منهم ما لا يريده وما لا يرضاه، ولعلَّ من أبرز النصوص القرآنية التي أولت أهمّية لبيان تفصيلات الإحاطة: قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ**

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٠٧، ح٣.

(٢) من قبيل: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾ «طه: ١١٠»، و: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى...**﴾ «الأنبياء: ٢٨»، و: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ**﴾ «الحج: ٧٦»، وغيرها من النصوص ذات الصلة، من قبيل: ﴿...**وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً**﴾ «الجنّ: ٢٨». منه (دام ظله).

فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: ٦١)، حيث تُبيِّن لنا جملة متعلّقات لعلمه الإحاطي. فقوله: **﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ﴾** يُشير إلى ما نستبطنه من أُمور نفسية وقلبية، وما نُعلنه من أُمور ظاهرية، وهذا من الأُمور الدقيقة للإحاطة العلمية الإلهية بذلك، وأما قوله: **﴿وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ﴾**، أي: بالمقايسة للذرّة، فهو تعبير واقعي ولم يُؤتَ به لغرض المبالغة، فإنَّ من الأحياء المجهرية الفاعلة في الوجود ما عجز الأوّلون عن تصوّرها، وتثبَّت منها اللاحقون، فأعطت للنصّ بُعداً عملياً تطبيقياً أكثر دقّة مما كان عليه الأمر سابقاً، حيث كان البعض يُمثّل لمثقال الذرّة بالذبابة، ظنّاً منه بأنها أصغر شيء حيّ مرئي، ثم يُوجد مقايسة لما دونها وفوقها.

وفي الآية إشارة إلى أنَّ الذرّة قابلة للانقسام، حيث كان السائد في البحوث العلمية الطبيعية توقف المادّة عند الذرّة، حيث لم يعرفوا شيئاً أصغر وزناً منها، ثم انتهوا إلى إمكان انشطار الذرّة، فكانت للقرآن سابقة علمية من خلال التعبير بالإحاطة بما هو أصغر منها، والتي تُسجِّل أصغر طرف في متعلّقات علمه تعالى.

وعلى أيّ حال، فإنَّ المراد من الإحاطة لما بين الأيدي وما خلف ذلك - كما هو حال لسان فقرة البحث- هو أنَّ كلّ ما هو مشهود لنا مشهود له سبحانه، وكلّ ما هو موجود وغائب عنَّا حاضر لديه، وشهوده للمشهود لنا أشدّ؛ لنكتة الإحاطة به، وحضور الغائب عنَّا لديه تعميق لشدّة الشهود.

وبعبارة أوجز: إنَّ كلّ أمر يخرج عن دائرة شهوده عدم محض، وكلّ شيء شمَّ رائحة الوجود حاضر لديه؛ فيكون علمه الإحاطي لما بين أيدينا وما خلفنا بقوّة قوله تعالى: **﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد: ٩)**.

جدير بالذكر أنَّ الغيب والشهادة وما بينهما هي من المفاهيم النسبية التي

تظهر بالقياس إلينا، وأما بالنسبة لله تعالى فلا معنى للغيب عنده، فالكلّ شهادة وحضور بها لا يُتصوّر معه خفاء أو غياب أو نسيان، أي: بالنحو الذي حكاه عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾ (مريم: ٦٤).

سر عقلانية ضمير الجماعة

لقد ورد في فقرة البحث: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾، ضمير الجمع المذكر السالم، مع أننا نعلم بشمولية الشفاعة للأسباب الطبيعية، كالماء والهواء والنار والمطر، وغيرها، وهي موجودات غير عاقلة، فكيف يتسنَّى التعبير عنها بضمير العقلاء؟

وجوابه: إنَّ هذه الإشكالية لها سابقة معاكسة في فقرة سابقة، وهي قوله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾، حيث عبَّر عن الموجودات بالاسم الموصول: «ما»، وهو دالّ على غير العاقل، مع أنَّ الفقرة شاملة للعاقل أيضاً، بل العاقل منها هو القدر المُتيقَّن منها، والجواب عنهما واحد، وهو إما اللجوء إلى مقولة الغلبة، وإما القول بأنَّ الموجودات إذا ما لُوحظت في حدّ أنفسها فهي عاقلة جميعاً، يُطلب منها الإقرار بالربوبية ولزوم الطاعة والمتابعة، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصّلت: ١١)، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)[1]، فضلاً عن كون الخلق بأسره مُسبِّحاً تكوينياً لله

(١) (اعلم أنه لا ينحصر التكليف بالإنسان فحسب، وإنّما يعمّ كلّ الخلائق، كما في هذه الآية: ﴿إلاَّ أمَمٌ أمْثَالُكُمْ﴾، فكلّ نوع من الدوابّ - وبلا استثناء- هو أُمّة حالها حال أمّة الإنسان، وحيث إنّ الله تعالى لم يترك أمّة بلا نذير: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾=

تعالى، وقانتاً له، كما ورد ذلك صريحاً في القرآن الكريم[(١)].

وأما بالقياس إلى بارئها فهي بحكم العدم، لأنَّ الفاصلة بين المُتناهي واللامتناهي تبقى لا مُتناهية؛ وهذه نظرية قرآنية لعلَّنا نُوفّق لإبراز بياناتها في دراسات لاحقة، وما يتعلَّق في فقرة البحث قد لُوحظت الموجودات في أنفسها، وهي جميعاً عاقلة، بموجب هذه النظرية القرآنية.

قوله تعالى: ﴿إلاَّ بِمَا شَاء﴾

تجليات المشيئة الإلهية وعلاقتها بمشيئة الإنسان

إنَّ هذا التذييل للفقرة السابقة يُشكِّل معها صورة كاملة عن وجود عيّنات إمكانية وسائطية لها إحاطة علمية جزئية بالقياس إلى علمه المطلق سبحانه، وقد عبَّر عنها بقوله: ﴿بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾، وهذا يعني ضرورة كون الوسيط من الشفعاء أن يكون عالماً بفعله ووساطته، فلا يقوم بوسائطيته عن جهل مُطلقاً، ثم إنَّ هذه الوسائطية مراتبية، لأنَّ الإحاطة العلمية ما دامت

=«فاطر: ٢٤»، فإنّه يثبت لدينا وجود التكليف لجميع تلك الأُمم، فما لم يكن هنالك تكليف فإنّه لا معنى لإرسال النذير، ولكن التكليف بطبيعته ليس بدرجة واحدة وإنما كلّ نوع وخلق له تكليفه الخاصّ به، وفي ضوء هذه التكاليف يُمكنك فهم شطر مهمّ من الولاية التكوينية المُلزمة للغير بالطاعة والمُتابعة، وهنالك من الشواهد الكثيرة جداً على إعمال تلك السلطة التكوينية من قبل أصحابها، من قبيل ما كان لنبي الله عيسى عليه السلام، والمُثبَّت قرآنياً، وما يُروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله في مسألة شقّ القمر، وما شابه ذلك). منه (دام ظله).

(١) من قبيل قوله تعالى: ﴿يُسَبِّحُ للهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾. «الجمعة: ١»، وقوله: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾. «الروم: ٢٦».

جزئية فإنها ليست على مرتبة واحدة، ومن هنا تتبلور أمامنا حقيقة قرآنية، وهي مراتبية المقامات العلمية والمعنوية أيضاً، بتبع تلك الإحاطة والإذن والوسائطية، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (الصافات: ١٦٤)، فالإحاطة العلمية بحدودها مقام محدود ومعلوم، وهو نتاج فعلي لفيضه سبحانه، بمعنى أنه المقام الموهوب منه سبحانه لمن ارتضاه من عباده، وهذا ما ينسجم تماماً مع أصل الدعوى في فقرتي البحث من كون الإحاطة شيئية وليست مطلقة من جهة، ومن جهة أُخرى يتطابق هذا المعنى تماماً مع قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، والقدر المُعلوم المُنزَّل من قبله سبحانه شمل موضوعة الإحاطة العلمية والإذن بالوسائطية، بل ذلك من أبرز مصاديق القدر المعلوم، والقدر المعلوم يُنبئ عن المحدودية في الوجود والعلم والإحاطة لِما عداه من الموجودات الإمكانية، فإنها ليست: (وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقدَّرة وإلا لم يصحّ الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾، فلا محالة هو مقام يمكن لهم الإحاطة ببعض ما فيه، فهو مرحلة العلم بالمحدودات والمقدّرات من حيث هي محدودة مقدّرة)[1].

المستثنى الأول من منع الإحاطة العلمية

إنَّ فقرة البحث بمعيّة السابقتين عليها تُسجِّل لنا استثناءً من المنع من الإحاطة العلمية، والذي أسمتهم بالشفعاء، ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ﴾، والذين أسميناهم بالوسائط المأذون لهم بالإذن التكويني، ولكنَّ هذه الفقرات الثلاث لم تُصرِّح لنا بنموذج حقيقي للوسيط التكويني، الذي شملته خاصّية الإحاطة العلمية، وهذا ما يدعونا للتأمّل مليّاً في أصل المقطع الأوّل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٠.

من آية الكرسي، وبعد التأمّل والتدقيق وجدنا أنَّ من تلك الوسائط التي شاء الله تعالى لها أن تُحيط بشيء من علمه: كرسيّه سبحانه، وكأنَّ الآية تُطلق عنوان الإشاءة وتُنبئ عن حصول المُستثنى، ثمَّ تمثّل له بالكرسي، وقد شرعت بمصداق بارز له من الإحاطة العلمية الكبرى حيث شملت السماوات والأرض، فلا أحد يُحيط بشيء من علمه إلا لمن شملته المشيئة الإلهية والإذن الإلهي، فكان الكرسيّ مصداقاً بارزاً لمن شملته المشيئة وحصل له الإذن بذلك، فكان وسيطاً علمياً تكوينياً مُنح وظيفة الإشراف الكوني العلمي على الوجود الإمكاني المُشار إليه بالسماوات والأرض.

إنَّ هذه النتيجة التفسيرية التي لم يلتفت إليها أعلام المُفسِّرين، فضلاً عن مُتعلّميهم، تقودنا إلى نتائج مهمّة جداً، منها تحقيق إطلاقية علمه تعالى، فإنَّ فقرة البحث والسابقة عليها تُؤكد إمكان الإحاطة بشيء من علمه، بدليل الاستثناء وما تحقَّق للكرسيّ، وحيث إنَّ الكرسي حصلت له إحاطة بالسماوات والأرض، أي بعالم الإمكان، وهذه الإحاطة العلمية مصداق حقيقي للإحاطة بشيء من علمه، فإنه يتعيَّن الالتزام بإطلاقية علمه، وبعبارة أُخرى تعجّبية: إذا كانت الإحاطة الجزئية بهذا المستوى من الإحاطة فكيف بما عليه العرش، والكرسيّ بالنسبة له كالحلقة المُلقاة في الفلاة الخالية، كما جاء في الحديث[1]، وكيف بما عليه علمه المطلق سبحانه؟!!.

ومنها ما عليه المولى جلَّ شأنه من فيض مطلق وكرم وجود وسخاء، فكان المُستثنى من المنع بهذه المرتبة من الإحاطة العلمية التي تشرئبّ وتتطاول

---

(١) سأل أبو ذرّ الغفاري رسول الله صلّى الله عليه وآله: ما أفضل ما أُنزل عليك؟. قال صلّى الله عليه وآله: (**آية الكرسي، ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة، ثمّ وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**). «البرهان في تفسير القرآن، للبحراني: ج١، ص٥٣٤، ح١٧».

لها الأعناق، وكأنَّه أراد من خلال هذه الإشراقة المُعلنة شدّ الخلق معنوياً باتجاه العلم الإلهي من جهة، وباتجاه المنحة والعطاء من جهة أُخرى، وهاتان الخصلتان لم ينفكّ عنهما أولياء الله تعالى في كلّ عصر ومصر.

معنى الإشاءة الإلهية

بعد أن تبيَّنت لنا حقائق مهمّة في موضوعة الإحاطة العلمية ونموذجها القرآني البارز، نحتاج إلى وقفة تأملية في معنى الإشاءة الإلهية، ومدى صلتها بالعلم وموضوعة الإحاطة، فإنَّ لهذه المفردات الثلاث (الإشاءة، العلم، الإحاطة) صلة وثيقة بحسب العرض القرآني، وبحدود فقرات البحث.

إنَّ المشيئة ركن أساسي في قيام الأشياء وزوالها، فإن شاء الفاعل القادر إيجاد شيء تحرَّك باتجاهه وعمل على إيجاده، فيكون إيجاده تحقيقاً لمشيئة الفاعل، وإن لم يشأ إيجاده لم يتحرَّك باتجاهه؛ وهذه الإشاءة طولية مسبوقة بالإشاءة الإلهية، بمعنى القدرة على الفعل أو الترك، فليس لمن شاء شيئاً وقدر عليه أن يفعله إلا بعد موافقته لمشيئة الله تعالى، وبعبارة أُخرى: إنها مشيئة اختيارية من جهة الفاعل الممكن، ومشروطة من قبل الخالق سبحانه، فلا يتأتَّى لأحد فعل شيء بنحو الاستقلال التامّ البتّة، وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾ (الإنسان: ٣٠)، هذا فيما يتعلَّق بمشيئة الموجودات الإمكانية المادّية، وأما الموجودات المجرّدة في نفسها فإن تحقَّقت لها مشيئة، وهي طولية أيضاً، بل طوليتها آكد، فمشيئتها تختلف من جهتين أساسيتين، هما:

الجهة الأُولى: إنَّ مشيئتها وإن كانت طولية إلا أنها لا تنعقد لديهم مشيئة إلا بعد أخذ الإذن منه تعالى بذلك، بمعنى أنهم يُعرَّفون بمشيئة الله تعالى بأمر ما فتنعقد لديهم المشيئة بما يُوافق ذلك، وكأنَّ مشيئة الله سبحانه السابقة تمثّل

أمراً تكوينياً لهم، ومشيئتهم اللاحقة تمثّل طاعة لذلك الأمر، وخشية منه سبحانه، قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل: ٥٠)، فدأبهم الطاعة وشأنهم المتابعة، وذلك هو منتهى كمالهم، قال تعالى: ﴿...لا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، فمشيئتهم طولية مطابقية، وهنا تكمن نكتة العلم فيما يشاؤون وفيما نشاؤه، ولذلك فمشيئتهم لشيء لا يقبل مُتعلّقها التخلّف أبداً، بخلاف مشيئتنا فكثيراً ما يتخلَّف متعلَّقها، إما لعدم مكنتنا أو لعدم مشيئة الله تعالى.

الجهة الثانية: إننا في تحقيق ما نشاؤه نحتاج إلى مقدّمات كثيرة، وكثيراً ما تنعقد مشيئتنا قبل توفّر مقدّمات الفعل، جهلاً منا أو لسوء تقدير، في حين إنَّ مشيئة المجرّدات مقرونة بمقدّماتها، فإن شاؤوا فذلك دليل توفّر جميع مقدَّمات إيجاد الفعل، وإلا فلا؛ وهذا الامتياز مردّه إلى طبيعة العلم المختلفة بين ما نتوفّر عليه وما يتوفَّرون عليه، وبتبع ذلك تكون مساحات الإحاطة، فالفعل الذي نشاء إيجاده وإن كان مقروناً بوجود تمام مقدّماته وبمطابقته للمشيئة الإلهية، إلا أنَّ ذلك غير كافٍ أيضاً، فلا بدَّ من وجود إحاطة علمية بتفاصيل الفعل الذي نحن بصدد إيجاده، فإن توفَّرت اكتملت أسباب إيجاد الفعل، في حين إنَّ هذا الأمر مُتصوَّر في الموجودات المجرّدة بنحو من التحليل العقلي ليس إلا، لا بنحو الواقع الخارجي، فإنَّ المجرّدات في مشيئتها وفعلها مقرونة بالإحاطة العلمية، لِما عرفت بأنّها لا تنعقد مشيئة لها إلا وتحقّق متعلّقها، وهذا كاشف إنّي عن تحقّق المقدّمات والعلم والإحاطة، وعليه فالفاصلة كبيرة جداً بين أصل انعقاد المشيئة عندنا وتحقّق متعلّقها وبين ما عند المجرّد مشيئة ومتعلَّقاً.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ الفاصلة بين مشيئة المجرّد وتحقّق متعلّقه وبين مشيئة الله تعالى وتحقّق متعلّقه، هي عين الفاصلة بين المتناهي واللامتناهي،

والفاصلة هي عدم التناهي نفسه، فضلاً عن الفاصلة بيننا وبينه سبحانه؛ ولا ينبغي توهّم التخلّف والانطباق بين مشيئة المجرّد وبين مشيئة الله تعالى، لِما عرفت من عدم التخلّف في تحقّق المراد البتّة، وإنما الفاصلة تكمن في العلم والإحاطة وتوفّر المقدّمات، فإنَّ الله سبحانه إطلاقي في علمه وإحاطته، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى إنَّ الله تعالى لا يُعجزه شيء، وبعبارة أُخرى لا يُوقفه نظام الأسباب والمسبّبات عن تحقّق مراده، وإلا أُلغي نظام المعجزات الحاكم على نظام الأسباب؛ قال سبحانه: ﴿...وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾ (فاطر: ٤٤)؛ ومن هنا تفهم سرَّ الحكم بكفرية اليأس من روح الله تعالى، فإنَّ ذلك اليأس تقييد لإرادة الله تعالى وقدرته، وإعجاز لمشيئته؛ قال تعالى: ﴿...وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧)، ومن الواضح بأنَّ الإمكان وعدمه ساحته المُمكن، وأما ساحة الوجوب فمشرعة أبداً، فلا يحكمها أو يُوقفها شيء البتّة غير نفس انعقاد مشيئته سبحانه، فإن انعقدت تحقَّق المراد بالنحو الذي سجَّله لنا القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، له الأمر من قبلُ ومن بعدُ، ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: ٨٣).

قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾

جدلية العلاقة بين علمه تعالى وكرسيه (ومعاني السعة)

كنّا قد وعدنا بتسليط الضوء في موضوعة الكرسي على نكات المجازية في التعبير، وتحقيق مسألة المصداق الخارجي من عدمه للكرسي والعرش معاً، ثم بيان صلة العرش بالمرتبة الوجودية الإمكانية التي تنشأ منها التدابير العامّة؛ وقد حان موعد الوفاء بذلك، حيث سنُقسِّم هذه البيانات الجديدة على محاور

خمسة، وهي:

المحور الأوّل: الاتجاهات المُتعاطية مع موضوعة الكرسي.

المحور الثاني: صلة الكرسي بالعرش والعلم والتدبير.

المحور الثالث: رمزية الكرسي وسرّ التعبير به (تعميق الاتجاه الرابع).

المحور الرابع: المفاد النهائي للكرسي في حدود فقرة البحث.

المحور الخامس: صلتنا المعرفية والمعنوية بالكرسي.

ومن خلال ذلك سوف نكون قد اقتربنا من تشكيل رؤية تفسيرية واضحة لموضوعة تُشكِّل محورية كبيرة في النظام التفسيري، وهي محورية العناوين الفاردة في النصّ القرآني، والتي تقف في طليعتها مفردة الكرسي، جنباً إلى جنب المفردات الفاردة الأُخرى، من قبيل اللوح والقلم والصراط والميزان والعرش والرضوان والقرب، وغير ذلك.

من هنا يكتسب البحث في موضوعة الكرسي أهمّيته الكبرى في النظام التفسيري؛ لِما عرفت في الفصول الأُولى من هذه الدراسة أنَّ هنالك شيئاً يُمكن أن نُطلق عليه بالبُنى التحتية للعملية التفسيرية، واحدة منها معرفة المحاور القرآنية والأوتاد القرآنية ومعاني الرمزية وحدودها، وغير ذلك، ولا ريب بأنَّ موضوعة بحثنا تُشكِّل أساساً مهماً في بناءات البُنى التحتية للعملية التفسيرية.

المحور الأول: الاتجاهات المتعاطية مع موضوعة الكرسي

كُنا قد تعرَّضنا في دراسات سابقة[1] للاتجاهات المطروحة في التعاطي مع موضوعة الكرسي وما يُشابهها من العناوين الفاردة، كالعرش والقلم واللوح، وما شابه ذلك، وقد ارتأينا عرضها بما يُناسب رؤيتنا التفسيرية، وهي كالتالي:

---

(١) انظر: التوحيد، الأستاذ الحيدري: ج١، ص٣٣٦-٣٣٩.

الاتجاه الأوّل: المعطِّلة

وهو الاتجاه المُناهض للعقل والنقل الآمرَين بالبحث والتدبّر في كلمات الله تعالى، بدعوى البدعية في السؤال عن ذلك، فقد اعتبر أصحاب هذا الاتجاه السلبي أن البحث في هذه المفاهيم الدينية بدعة، والسؤال عنها حرام شرعاً، بل ويُحاسَب عليه، وهو اتجاه له خلفية تأريخية تمتدّ إلى الصدر الأوّل من الإسلام، حتى اشتُهر ذلك فيما بعد عن الإمام مالك ورووه عنه، فقد سُئل: (عن معنى قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾، فعرق وأطرق وصار ينكت بعوده في يده، ثمَّ رفع رأسه وقال: الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأظنّك صاحب بدعة؛ وأمر بالسائل فأُخرج...)[1]، وفي رواية أُخرى أنه قال: إنَّ من عاد إلى هذا السؤال عنه أضرب عنقه، وقد سئل الأوزاعي عن ذلك فأجاب بتكرار نصّ الآية ثمَّ اتّهم السائل بالضلالة[2].

إنه اتجاه يُواجه الجهل بالشيء بإلصاق الباحث والسائل بتهمة الضلالة واقتفاء البدع، وكم كان الأحرى بهم الرجوع إلى أهل الذكر ممَّن أمر الله تعالى ورسوله بالتمسّك بهم، أو السكوت والكفّ عن تحجيم حركة الفكر، وممَّا يُؤسف له أنَّ هذا الاتجاه الضارب في التأريخ الإسلامي كان يمثّله السواد الأعظم من سلف الأُمة، وهنا يسجِّل لنا الطباطبائي هذه الحقيقة المؤلمة والمرعبة أيضاً، حيث يقول: (للناس في معنى العرش بل في معنى قوله: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾، والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع

---

(١) المدوّنة الكبرى، للإمام مالك: ج٦، ص٤٦٥. والآية: «طه: ٥».

(٢) البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ج٢، ص٧٨.

علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطّلع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنة بدعة)[١]، ولذلك تجد أنّ لهذا الاتجاه التعطيلي بحجّة ارتباطه بالسلف أنصاراً ودُعاة وإمكانات وأصداءً تصمّ الآذان.

الاتجاه الثاني: المُشبّهة والمجسّمة

والتجسيم في هذه الموارد يتمثّل بحمل الألفاظ على ظاهرها، كما هو الحال في جميع صفات التشبيه، التي وردت فيها كلمات: (اليد والعين والوجه...)، ومنه ما جاء في الكرسي والعرش، حيث حملوها على مصاديقها المادّية، فالعرش على سبيل المثال لا الحصر مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وأنَّ الله تعالى مستوٍ عليه، على حدِّ استواء ملوك البشر على عروشهم!

فعن ابن كثير في قوله تعالى ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾، أنه يمرّ كما جاء من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل تعالى الله علواً كبيراً... أنه على الصحيح الذي تقوم عليه الأدلّة قبّة مما يلي العالم من هذا الوجه، وليس بمحيط كسائر الأفلاك، لأنَّ له قوائم وحملة يحملونه)[٢]، ثم ينسب ذلك إلى الشرع بقوله: (إنه قد ثبت في الشرع أنَّ له قوائم تحمله)[٣]؛ وهو قول صريح بالتشبيه، فعن القرطبي في تفسير آية الاستواء، قال: (وقال بعضهم: نقرؤها ونفسّرها على ما يحتمله ظاهر اللغة، وهذا قول المشبّهة)[٤].

والغريب من ابن كثير أنه ينفي التشبيه والتمثيل ثم يُثبت أنَّ للعرش قوائم، ولعلّه توهَّم ذلك من فهم مغلوط لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٨، ص١٥٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ج٢، ص٥١٧. والآية: «الفرقان: ٥٩».

(٣) البداية والنهاية، لابن كثير: ج١، ص١٢.

(٤) تفسير القرطبي: ج١، ص ٢٥٤.

الْعَرْشَ...﴾ (غافر: ٧)، وما جاء في الأخبار في موضوعة الكرسي ما يُساعد على ذلك، من قبيل ما ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**إنّ السماء والأرض وما فيهنّ من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله**)[١]، فأربعة أملاك قد تُوحي بوجود أربعة قوائم.

ونحن لا نُرتِّب محذوراً على أصل الإيحاء، وإنما نُشكل على التصوّر المادّي الصرف لتلك القوائم، والتي تسري إلى نفس العرش أو الكرسي، وإذا ما كان العرش مادّياً فإنَّ الجالس عليه في رؤيتهم سيكون كذلك، حيث ورد في معظم مصنّفاتهم بأنَّ استواء الله على العرش بمعنى جلوسه عليه وهيمنته، حتى مثّل البعض لذلك الجلوس بجلوسه على منبره، وروايات الأطيط شاهدة على ذلك، حيث روَوا أنه يئطّ العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل[٢].

وغير خفيٍّ بأنّ هذا النوع من التمثيل ضرب من التشبيه والتجسيم الممنوعين عقلاً ونقلاً؛ قال الطباطبائي: (وهؤلاء هم المشبّهة من المسلمين، والكتاب والسنّة والعقل تخاصمهم في ذلك، وتنزّه ربَّ العالمين أن يُماثل شيئاً من خلقه، ويشبهه في ذات أو صفه أو فعل، تعالى وتقدَّس)[٣].

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٥٨.

(٢) مجمع الزوائد، للهيثمي: ج١٠، ص١٥٩.

جدير بالذكر أنَّ السيد الأُستاذ المُحقِّق (دام ظله) قد أفرد لهذه الروايات الموضوعة والظاهرة في التشبيه حلقات عديدة ضمَّنها لأصل بحثه في الردّ على الاتجاه الأموي الذي يُمثّله ابن تيمية وأتباعه المعاصرون، الذين عُرفوا بالاتجاه السلفي التكفيري؛ وقد شاعت هذه الحلقات في الأوساط العلمية والشعبية، ولاقت رواجاً مُنقطع النظير؛ وهي في طريقها للتدوين والنشر.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص١٥٣.

الاتجاه الثالث: الهيئة والأفلاك

اعتمد هذا الاتجاه على علم الهيئة البطليموسي القائم على نظرية الأفلاك التسعة، ففسّروا العرش بالفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، والكرسي بالفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفها الأفلاك الكلّية السبعة، وهو اتجاه يتعارض مع ظواهر القرآن من جهة، ومع الأبحاث الأخيرة في الهيئة والطبيعيات المؤيّدة بالحسِّ والتجربة – التي أبطلت هذه الفرضيات القديمة؛ ممَّا اضطر هؤلاء إلى التنصّل عن تطبيقاتها ورفع اليد عنها- من جهة أُخرى؛ ولا يخفى ما للأفلاك البطليموسية من آثار سلبية تركتها على المنظومة الفكرية للكثير من أرباب العلم الذين لم يخرجوا بعد من أسرها ونتائجها.

الاتجاه الرابع: الكناية والمجاز (الرمزية)

إنَّ هذا الاتجاه وإن اعتمد المبالغة في التنزيه إلا أنه أفضل الاتجاهات الآنفة، حيث أنكر وجود مصاديق أو حقائق خارجية للعرش والكرسي والألواح والقلم، وما شابه ذلك، واعتبر أنَّ ما جاء في النصوص لا يعدو عن الاستعمال الكنائي والمجازي. فالاستواء والعرش والكرسي تعابير مختلفة والمراد واحد، وهو الإشارة إلى قدرته واستيلائه على عالم الخلق، والشروع في تدبيره، فليس هنالك إلا الله تعالى وخلقه، وهذه العناوين ليست موجودات خارجية.

إنَّ هذا الاتجاه وإن لم يكن تعطيلياً، إلا أنه يُوافقه بالنتيجة، فأُولئك قالوا بوجودها حقيقة ولكنهم منعوا من تفسيرها، وهؤلاء نفوا وجودها ابتداءً، ولا فرق كثير بين إلغاء أصل الشيء وبين إلغاء تفسيره؛ وهو اتجاه يصبّ في تفريغ النصّ الديني من دلالاته على وجود حقائق واقعية ومصاديق خارجية وراء ألفاظها، مُكتفياً بالمجال الكنائي والاعتباري لها.

وعلى أيِّ حال فإن لهذا الاتجاه أنصاراً كثيرين من القدماء والمعاصرين، لاسيَّما أصحاب ما يُصطلح عليه الهرمنيوطيقا[1]، الذين حاولوا إعطاء دلالات جديدة للألفاظ أسموها بالقراءات، وقد بالغ بعض أنصارها بمحاولة تغييب مقاصد المتكلّم وإحداث معانٍ تبرعية لم تُؤخذ فيها مقاصد المتكلم؛ وعلى أيّ حال فإنَّ الهرمنيوطيقا كانت وما تزال مثيرة للَّغط والجدل والخلاف في تحديد مداليل الألفاظ.

الاتجاه الخامس: وحدة المفهوم وتعدّد المصداق

وهو الاتجاه الذي حاول أن يجمع بين المداليل اللفظية للنصّ والاتجاه العقلي في التعاطي مع الحقائق التي تتوحَّد وتتفرَّد على مستوى المفهوم، وتتكثّر على مستوى المصداق، ضمن آفاق متعدّدة تدور بين الوجود المادّي والوجود المجرّد؛ فالكرسي مثلاً لا ينطوي على مصداق واحد هو المصداق المادّي، أو المصداق المجرَّد، وإنما من الممكن له أن يتنوّع فيشملهما معاً.

ولهذا الاتجاه خلفيات تأريخية وممارسات علمية سابقة تمتدّ إلى الإمام الغزالي، ثم اكتسب عُمقاً تنظيرياً مع عَلَمين، هما صدر الدين الشيرازي في مفاتيحه، والملا فيض الكاشاني في تفسيره «الصافي»، حتى وصلت إلى الطباطبائي، الذي اعتمد هذا الاتجاه في تكوين منهجه التفسيري، وتعاطى معه على نطاق واسع شمل عدداً كبيراً من الحقائق القرآنية والدينية.

المحور الثاني: صلة الكرسي بالعرش والعلم والتدبير

من مجموع المعطيات السابقة في موضوعة الكرسي يترشَّح لنا بأنَّ الكرسي مرتبة من مراتب علمه سبحانه، وأنَّ هذه المرتبة لها أُفق تدبيري وسيع جداً

(١) مرَّ بيان هذا الاصطلاح في الفصل الأول من الباب الأول من الكتاب، فراجع.

ينضوي تحته السماوات السبع والأرضون. وهذا ما صرَّحت به بعض النصوص الروائية.

أما كون كرسيه علمه فقد ورد عن حفص بن غياث قال: (سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّموَاتِ وَالأَرْضَ**﴾، قال: **علمه**)[١].

وأما كونه مرتبة من مراتب علمه فذلك واضح من خلال المقايسة بين إطلاقية علمه من جهة، وبين محدودية الكرسي بالنسبة للعرش من جهة أُخرى، فقد ورد في «الاحتجاج» جواب للإمام جعفر الصادق عليه السلام لرجل قد سأله: (الكرسي أكبر أم العرش؟ قال عليه السلام: **كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه، فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسي**، قال: فخلق النهار قبل الليل؟ قال عليه السلام: **نعم، خلق ... ثمّ خلق الكرسي فحشّاه السماوات والأرض، والكرسي أكبر من كلّ شيء خلق، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي**)[٢].

وأما الجنبة التدبيرية في الكرسي فهي كونه مُحيطاً بالسماوات والأرض، حيث ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام حين سُئِل عن قوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّموَاتِ وَالأَرْضَ**﴾، قال: (**إنّ السماء والأرض وما فيهنّ من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله**)[٣].

وهذه الجنبة التدبيرية الوسيعة الأُفق للكرسي تنجلي لنا في ما ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، حيث سأله أبو ذرّ الغفاري فقال: (يا رسول الله

---

(١) التوحيد، للصدوق: ص٣٢٧، ح١، الباب: «٥٢».

(٢) الاحتجاج: ج٢، ص١٠٠.

(٣) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٥٨.

صلّى الله عليه وآله ما أفضل ما أُنزل عليك؟ قال صلّى الله عليه وآله: **آية الكرسي، ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة، ثمّ وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل فلاة على الحلقة)**[1].

---

(١) البرهان في تفسير القرآن: ج١، ص٥٣٤، ح١٧.

ينبغي أن يُعلم بأنَّ المشهور على ألسنة الروايات وفي كلمات الأعلام هو أنَّ العرش أكبر من الكرسي، وأنَّ كلّ شيء في الكرسي إلا العرش، كما هو واضح في الروايات السابقة، ولكنَّ هنالك روايات تُبيّن عكس ذلك تماماً، فلسانها أنَّ كلّ شيء قد جُعل في الكرسي حتى العرش، وقد روى العياشي في ذلك جملة روايات، ومن بينها عين الروايات السابقة مع إبدال العرش بالكرسي، فقد روى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: (قال أبو ذر: يا رسول الله ما أفضل ما أنزل عليك؟ قال: **آية الكرسي، ما السموات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض بلاقع** - قفر خالية- **وأنَّ فضله على العرش كفضل الفلاة على الحلقة)**. «تفسير العياشي: ج١، ص١٥٧، ح٤٥٦».

وفي خبر آخر عن زرارة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ**﴾ السموات والأرض وسع الكرسي أو الكرسي وسع السموات والأرض؟ قال: **لا، بل الكرسي وسع السموات والأرض، والعرش وكلّ شيء خلق الله في الكرسي)**. «المصدر السابق: ج١، ص١٥٧، ح٤٥٨».

والغريب أنَّ المحدّث البحراني قد روى الروايتين المتعارضتين معاً، وأنَّ المُحقِّقين لتفسيره نسبوا الروايتين للعياشي، مع أنَّ العياشي لم يرو رواية البحراني البتّة، وإنما روى فضل الكرسي على العرش، كما تقدّم؛ ولا ندري بما نعتذر لهم، علماً بأنَّ ما أثبتناه في المتن قد رواه كلّ من الصدوق في الخصال: ص ٥٢٤، ومعاني الأخبار: ص٣٣٢، ح١. وابن أبي جمهور في عوالي اللآلي: ج١، ص٩٠، ح٢٦. وأيضاً: ج٤، ص١٠٠، ح١٤٣. وابن حجر في فتح الباري: ج١٣، ص٣٤٧. والعلامة المجلسي في بحار الأنوار: ج٥٥، ص٥، ح١، وقد نسبه المجلسي إلى الخصال والمعاني والعياشي والدرّ المنثور؛ فلم يبق إلا أن نقول بأنَّ النسخة المحقَّقة لتفسير العياشي ليست مُحقَّقة أو أن العياشي أخطأ في النقل أو أن السهو من النسّاخ، أو أن هنالك نسخة للعياشي نقل منها الأعلام ولم يقف عليها المحقّقون.

إنَّ سعة الكرسي العلمية للسماوات والأرض يُمكن إثباتها قرآنياً، فقد تقدّم منّا في أكثر من مورد بأنَّ التعبير بالسماوات والأرض يُراد به عالم الإمكان بأسره، فكلّ شيء دخل تحت مظلّة الإمكان والخلق فهو مندرج تحت مظلّة السماوات والأرض، وقد قال تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾، وقال أيضاً: ﴿**إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾ (طه: ٩٨)، فتكون المحصّلة أنَّ كرسيّه سبحانه قد وسع السماوات والأرض علماً، والسعة تعبير آخر عن الإحاطة بجميع لوازمها تبعاً للبيانات السابقة.

وأمّا العلاقة العلمية بين العرش والكرسي فيُمكن استجلاؤها من كلمة الإمام الصادق عليه السلام الآنفة الذكر: (**ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي**)، ومخلوقية العرش مُقرّرة قرآنياً، كما قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾ (المؤمنون: ٨٦).

ومن خلال فهمنا للاستواء على العرش بمعناه الراجح، وهو الهيمنة العلمية المطلقة، يتبيَّن لنا بأنَّ الكرسي مُحيط بالسماوات والأرض علماً، وأنَّ العرش مُحيط بالكرسي علماً، وأنَّ الله تعالى محيط بالجميع علماً؛ إنها الإحاطة الكمالية الحقَّة، فيكون المُحيط مُشرفاً بعلمه على المُحاط به ومُدبِّراً لأمره، وهذا الإشراف الكمالي العلمي يُفسِّر لنا كلمة لرسول الله صلى الله عليه وآله يرويها أمير المؤمنين علي عليه السلام، حيث يقول: (إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني قال: **أُعطيت آية الكرسي من كنزٍ تحت العرش، ولم يؤتها نبيٌّ كان قبلي**...)[1]، والآية تعكس كمالها وتحكيه، فهي في ظلّ إشراف كمال العرش، كما أنَّ العرش في ظل إشراف كمال الله المطلق وعلمه.

إنَّ هذا الترتّب العلمي تارة يُنظر فيه التجلّيات الأسمائية، فيكون بعض

(١) بحار الأنوار: ج٨٣، ص١٢٦.

خلقه مظهراً لكمال كرسيه وآخر مظهراً لكمال عرشه، كما أنَّ هنالك مظهراً لرحمته وقدرته ورضاه وغضبه، وتارة يُنظر فيه السياقات التنظيمية لتدبير العالم، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ...**﴾ (يونس: ٣)، وبعد الاستواء والهيمنة العلمية على ما برأه من خلقه وقع التدبير المُتقن، والبعدية ليست زمانية بقدر ما هي مراتبية وجودية، و: (التدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويُراد به ترتيب الأشياء المُتعدِّدة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يُقصد به من الغرض والفائدة ... فتدبير أمر العالم نظم أجزائه نظماً جيداً مُتقناً بحيث يتوجَّه به كلّ شيء إلى غايته المقصودة)[١].

ولا يخفى امتياز العرش على الكرسي برمزيته لأمر فوق مستوى التدبير، وهو الملك، فالعرش حامل لمعنى الملك وممثّل لمقام السلطنة، وإن كان هذا المعنى لا يعدمه الكرسي، إلا أنَّ العرش أكثر قرباً لذلك، واقترانه بالملك والسلطنة يعني بالضرورة انتهاء جميع أزمَّة الأُمور إليه: (ففي عالم الكون على اختلاف مراحله، مرحلة تنتهي إليها جميع أزمَّة الحوادث المُلقاة على كواهل الأسباب، وأزمَّة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها وترتّب مراتبها وهو المُسمَّى عرشاً، وفيه صور الأُمور الكونية المدبّرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء، وعنده مفاتح الغيب)[٢]، ومن هنا ذكروا بأنَّ الاستيلاء كناية عن استيلائه تعالى على ملكه وقيامه بتدبير الأمر بنحو ينبسط على كلّ ما دقَّ وجلّ.

وفي ضوء هذا التصوير العلمي والمظهري والتدبيري تشرق أمامنا حقيقة حملة العرش وأسباب تسبيحهم في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ**

(١) بحوث عقائدية (العرش والكرسي في القرآن الكريم)، آية الله الحيدري: ص١٦-١٧.
(٢) المصدر السابق: ص١٥.

﴿حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ...﴾ (غافر: ٧)، فهؤلاء طبقتان، الأُولى: هم حملة علمه تعالى وكماله، والثانية: هم المُسبِّحون بحمده لفيض علمه، والحامل والدائر عامل بمقتضى علمه، ومن عمل بمقتضى علمه سبحانه حُفَّ بالعصمة الكبرى، وقد قال فيهم: **﴿...لا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)**.

وإن شئت قلت: إنَّ الاستواء على العرش هو الملك، وإنَّ العرش في قوله: **﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾** هو العلم، وهما - الملك والعرش- جميعاً واحد، وهو المقام الذي يظهر به جميع الأشياء ويتركَّز فيه إجمال جميع التدابير التفصيلية الجارية في نظام الوجود، فهو مقام الملك الذي تصدر منه التدابير، ومقام العلم الذي يظهر به الأشياء[1]، وقد ورد في خبر طويل عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قوله: **(العرش اسم علم وقدرة)**[2].

المحور الثالث: رمزية الكرسي وسر التعبير به

ما نُريد عرضه في هذا المحور هو محاولة تعميق فكرة الاتجاه الرابع، القائل بالكناية والمجاز في العناوين الفاردة، من قبيل الكرسي والعرش والقلم واللوح، وما شابه ذلك؛ فقد اتّضح أنهم ينفون الدلالات المطابقة لهذه العناوين - وتحديداً التصويرات المادّية- بإرادة المعنى المجازي لها، كما هو الحال في صفات التشبيه، من قبيل اليد والوجه والعين، الدالّة على معانٍ غير مطابقية، من قبيل القدرة والأمر والعلم، وكما هو الحال في موارد تمنع فيها القرينة العقلية من إرادة الظاهر منها، كما في قوله تعالى: **﴿وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٢)**، حيث يُراد العمى

---

(١) انظر: بحوث عقائدية (العرش والكرسي في القرآن الكريم): ص٥٥.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٣٠، ح٢.

عن الحقِّ وطريق النجاة؛ وغير ذلك ممَّا له صلة وثيقة بموضوعة البحث.

إنَّ هذا الاتجاه وإن كان يحجب الظاهر عن مصداقه في العناوين الفاردة إلا أنه لا يُجانب الحقيقة في كشفه عن المقصد الحقيقي، فلا كلام عند عامّة الأعلام من كون الكرسي والعرش، على سبيل المثال لا الحصر، عناوين مُشيرة إلى العلم والقدرة والملك والسلطنة، وهذا ما يلتزم به أصحاب الاتجاه الكنائي، وأما بالنسبة للمصداق المطابقي للعنوان فإنهم يحذرون منه خشية الخوض في التشبيه والتمثيل والتجسيم، فلو اعتذرنا لهم بأنَّهم لم يقفوا على إمكان تحقّق المصداق بثوب المظهرية والتجلّي لا بثوب التشبيه، فإنَّ ما طرحوه حقّ لا خلاف فيه عقلاً ونقلاً، وعليه فإنهم بحاجة إلى تصحيح أساسي في تصوير المصداق الخارجي الحسِّي أو المصداق الشهودي، فإنَّ تلك العناوين لا تنحصر مصاديقها بالموجودات المادّية لنضطرّ دائماً إلى عملية التأويل والقول بالكناية والمجاز، كما أنها لا تتوقّف عند مصاديقها الأوّلية المجرّدة، سواء كانت حاكية عن صفات إلهية أم عن وجودات إمكانية مجرّدة أُخرى، ولذلك لابدَّ من توسيع أُفق الرؤية، مع التأكيد على بلورة نظرية أو أُطروحة المظهرية، لكي لا يقع المحذور، من تجسيم وتشبيه وتمثيل وما شابه، وهذا ما حاول أن يصل إليه الاتجاه الخامس، رغم أنه يُعاني هو الآخر قصوراً في تتميم بياناته.

المحور الرابع: المفاد النهائي للكرسي في حدود فقرة البحث

وهنا يُمكن أن نُسجِّل ذلك من خلال عدّة نقاط، وهي:

أوّلاً: لا شكَّ أنَّ هنالك إحاطة علمية للكرسي، والمُحاط به هو خصوص السماوات والأرض بنصّ فقرة البحث، والتي لا ينبغي إعمال التأويل فيها وإخراجها عن مداليلها الحقيقية، فهنالك كرسي مُحيط وسماوات وأرض مُحاط بها.

ثانياً: إنَّ الجهـة التدبيريـة للكـرسي هـي الملحوظـة أوّلاً وبالـذات، ومـا التصوير العلمي لذلك إلا طريق لتحقيق هذا الهدف الحقيقي من أصل جعـل الكرسي.

ثالثاً: إنَّ المصداق الأوّل للكرسي هـو وجـود نـوري مجـرّد، ثـم انعكـس وأشرق هذا الوجود النوري على صفحة الوجود، فمن توفَّر على القدر المُتيقَّن من كمالاته العلمية والتدبيرية صار مظهراً له، على حدِّ مـا نُثبتـه مـن مظهريـة الخلق للأسماء الإلهية، فإذا كانت الأسماء الإلهية لها مظاهر وجودية - فهنالك يد لله تعالى، وعين وسمع وأُذن ووجه، وغير ذلك ممَّا له صلة وثيقة بمقامـات النوافل والفـرائض وجمـع الجمـع وأحديـة الجمـع[1]- فـإنَّ ثبوتهـا للكـرسي

---

(١) هذه مقامات أربع: قُرب النوافل، وقُرب الفرائض، ومقام الجمع بينهما دون القدرة عـلى التحكّم فيهما، ومقام الجمع بينهما مع القُدرة على التحكّم فيهما.

أما قُرب النوافل ففيه يكون الله تعالى عين العبد وسمعه ولسانه، وقد ورد فيه عن رسـول الله صلّى الله عليه وآله عن الله تعـالى: (...**وإنّـه** - أي العبـد- **ليتقـرّب إليّ بالنافلـة حتـى أُحبّه، فإذا أحببته كُنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يُبصر به، ولسانه الذي ينطـق به، ويده التي يبطش بها، إن دعـاني أجبتـه، وإن سـألني أعطيتـه**). «أصـول الكـافي: ج٢، ص٣٥٢، ح٧». وفي هذا المقام يكون العبد قد أوجب النوافل على نفسه.

وأمّا قُرب الفرائض، وهو أرفع من سابقه، فإنّ العبد نفسه يكون عين الله تعـالى وسـمعه ولسانه ويده، وقد ورد فيه خبر - لم نعثر على مصدره- عن رسول الله صلّى الله عليه وآلـه عن الله تعالى: (**ما يزال عبدي يتقرّب إليّ بـالفرائض حتّـى أحبّـه، فـإذا أحببتـه صـار سـمعي و**...)، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: (**أنا علم الله، وأنـا قلـب الله، ولـسانه الناطق، وعين الله، وجنب الله**...). «توحيد الصدوق، مصدر سابق: ص١٦٤، ح١».

وأما مقام جمع الجمع، فيجمع بين مقـامي النوافـل والفـرائض، فـإن لم يكـن قـادراً عـلى التحكّم فيهما فهو المقام الثالث، وإن أمكنه التحكّم فيهما كـيفما شـاء ومتـى شـاء فـذلك المقام الرابع والأخير وهو المُسمّى بأحدية الجمع، والمُسمّى أيضاً بمقام «أو أدنى»، وهو=

والعرش والقلم من باب أولى، علماً بأنَّ المصداق الأوّل للكرسي هو بنفسه تجلّ أوّل لعلم الله تعالى الفعلي، والتجلّي العلمي غير مقتصر به، كما هو واضح.

رابعاً: إنَّ محصِّلة ظاهر الآيات والروايات في موضوعة الكرسي والعرش معاً، هي انتسابها إلى الحقائق الغيبية والأُمور الخارجية، فهما لم يُوضعا لمجرّد تتميم المثل، وإنما لغرض عظيم يتعلَّق بالعلم والتدبير، ونظراً لكونهما من الحقائق الغيبية فذلك يعني ارتباطهما بعالم الملكوت، أعني: عالم غيب السماوات والأرض وباطنهما.

خامساً: إنَّ خليفة الله في الأرض، وهو الإنسان الكامل، هو الأقرب لمقام تجلِّي الكرسي فيه، نظراً لكون الكرسي مرتبة رفيعة من مراتب العلم الإلهي، ونظراً لكونه مظهراً للحكم والسلطة والنفوذ، وهذا ما ينسجم تماماً مع مقام الخلافة والإمامة الإلهية، ومظهرية خليفة الله تعالى للكرسي لا تحدُّ مقامه، فقد يرقى خليفة الله سبحانه إلى ما هو أرفع من ذلك، كما هو اعتقادنا بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي ارتقى إلى مقام: ﴿**فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى**﴾ (**النجم**: ٩)، وعندئذ حُقَّ للكرسي أن يكون مظهراً لكماله وجماله، فالكرسي نور، كما تقدَّم، وهو صلى الله عليه وآله النور الأوّل الذي برأه الله تعالى في الخلق، ثمَّ خلق الله سبحانه منه كلَّ خير، كما جاء ذلك في خبر تقدّم ذكره عن جابر بن عبدالله الأنصاري، ومن الواضح بأنَّ الكرسي مفردة عظيمة من مفردات الخير، فتدبّر.

= مقام رسول الله صلّى الله عليه وآله بالأصالة، وعترته من أهل البيت عليهم السلام بالوراثة. والمقامات الثلاثة الأولى من الممكن الوصول إليها، فهي مفتوحة لكلّ إنسان وإلى يوم القيامة.

المحور الخامس: صلتنا المعرفية والمعنوية بالكرسي

تبعاً لما تقدّم في المحور الرابع نكون قد مهّدنا لصلتنا ووظيفتنا تجاه الكرسي. فمن جهة نحن مُطالبون بالوقوف على كمالاته معرفياً، ومن جهة أُخرى نجد أنفسنا مُلزمين تماماً بالطاعة للتجلّي الأعظم للكرسي، فنحن لا نكاد نتحسَّس شيئاً للكرسي ومقامه لولا افتراضنا لوجود خليفة لله تعالى في الأرض، وقد عُلِّم الأسماء كلَّها، بمعنى التحقّق بكمالاتها، والكرسي واحد من تلك الأسماء، ومنه نفهم بأنَّ ولاية خلفاء الله علينا وتولّينا لهم، هي عين تولّينا لله تعالى وعين ولايته سبحانه علينا، فبهم عُرِف الله، وهم الأدلّاء عليه، وقد ورد فيهم: (**السلام على الأدلّاء على الله، السلام على الذين من والاهم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله، ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقد جهل الله...**)[1] هذا، وستكون لنا وقفة أُخرى نُعمِّق فيها أبحاث صلتنا ووظيفتنا تجاه الكرسي، وعلى الصعيدين المعرفي والمعنوي، وذلك في معرض بياناتنا الأخيرة في تأويلات الآية.

قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾

خصوصيات الحفظ الإلهي

وهنا يُمكن تسجيل خصوصيات الحفظ الإلهي للسماوات والأرض بعد الفراغ من عائدية الضمير في قوله: ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ﴾، فقد رُجِّحت عائديَّته إلى الله تعالى، وهو مشهور قول المفسّرين، من الفريقين معاً؛ ولكن هنالك من يرى عائديته إلى الكرسي، وهو ما استظهره الطباطبائي، حيث يقول: (والظاهر أن مرجع الضمير في يؤوده، هو الكرسي، وإن جاز رجوعه إليه تعالى)[2]، ولكن

---

(١) الفروع من الكافي، للكليني: ج٤، ص٥٧٩، ح٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٦.

دون أن يسوق قرائن على ذلك، حيث اكتفى بنسبة ذلك للظاهر، وحيث إنَّ المشهور خلاف ذلك فإننا سوف نقف عند القول الآخر الذي وافقه الطباطبائي، فهو القول الراجح عندنا، ولكن ليس لنكتة الظاهر، فذلك دليل المشهور أيضاً، وإنما لوجود بعض القرائن السياقية اللفظية الدالّة عليه، إضافة إلى البيانات الروائية التي تنمّ عن ذلك، وهي كالتالي:

القرينة الأُولى: قوله: «وَسِعَ»، الدالّ على الإحاطة بالسماوات والأرض، وقد ذكرنا أنفاً بأنَّ هذه الإحاطة العلمية تتضمّن نكتة التدبير، وعندئذ تكون مفردة الحفظ ونفي التعب عن الكرسي هي الأقرب، بل لا مناص عن القبول بها، إذ لا كلام في كونه تعالى لا يمسّه تعب أو لغوب.

القرينة الثانية: هي العمل بقاعدة العطف على القريب، حيث يكون قوله: «**لاَ يَؤُودُهُ**» معطوفاً على: «**وَسِعَ**»، فهو الأقرب، ومن الواضح بأنَّ فاعل: «**وَسِعَ**» هو «**كُرْسِيُّهُ**»، فيكون المعطوف عليه كذلك؛ وأما القرينة السياقية اللفظية: «**وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**» فإنها ليست مُتعلِّقة بقوله: «**وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا**»، لِيُقال بعود الضمير على الله تعالى، وإنما تعود القرينة على قوله: «**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ**»، فإنَّ العليّ مدح لتحقّق ما فيه السعة للسماوات والأرض.

القرينة الثالثة: قول الإمام الصادق عليه السلام لرجل سأله: (**كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه... ثمّ خلق الكرسي فحشاه السماوات والأرض**)[1]، إذن فالكرسي وعاء للسماوات والأرض، وعادة ما تكون وظيفة الوعاء حفظ المُودع فيه، فيكون الحديث عن الحفظ وعن التعب والنصب واللغوب مُتعلّقاً بالكرسي، فجاءت الآية لتنفي وقوع التعب وتُثبت دوام الحفظ.

القرينة الرابعة: إنَّ الله سبحانه وتعالى لمن آمن به لا تعتريه شبهة وقوع التعب والنصب منه، فذلك سالب بانتفاء الموضوع، ولذلك عندما تأتي الآية

---

(١) الاحتجاج: ج٢، ص١٠٠.

وتنفي وقوع التعب والنصب جرَّاء دوام الحفظ، فإنها تتحدّث عن الكرسي، لأنَّ الاحتمال الآخر لا سبيل إليه.

إذا اتّضح ذلك فإنَّ خصوصيات الحفظ الإلهي تجلَّت في كينونة الكرسي، ومن خلال هذه الحقيقة التكوينية يُمكننا أن نُسجِّل ما يلي:

أوّلاً: تقدّم أنَّ الكرسي يمتدّ إلى عالم الغيب والملكوت، وهذا الانتماء يعني أنَّ العصمة الكبرى حاضرة في الأداء التدبيري للكرسي.

ثانياً: إنَّ الكرسي مثّل تجليّاً حقيقياً لمرتبة رفيعة من علم الله تعالى، فيكون الإشراف والأداء علمياً صرفاً، بمعنى أنَّ الكمال الذي يتحرَّك في ضوئه كرسيُّه سبحانه هو العلم، والانتماء إلى كرسيّه إنما يكون من خلال هذه الخاصّية الإلهية، فيكون الحفظ بنحو لا يشوبه جهل البتّة.

ثالثاً: إنَّ الحفظ الحقيقي يتوقَّف على تحقّق إشراف حقيقي على المُشرَف عليه، وإلا فاته من المُشرف عليه ما يلزم منه وقوع الفساد؛ وقد انتفى هذا اللازم بصورة عملية بعد أن زُيِّن الكرسي بثوب السعة المطلقة، فقال تعالى فيه: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ**﴾، وحيث إنَّ متعلَّق السعة السماوات والأرض بالمعاني المتقدّمة فإنَّه سوف يكون صادقاً عليه قوله تعالى: ﴿**لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ (سبأ: ٣)، فيكون مصداقاً للكتاب المُبين دون الانحصار به، وتكون رعيته التي وسعها علماً حاضرة لديه، وهذا ما يُسجِّل لنا مستوى عميقاً جداً من الحفظ الإلهي بواسطة كرسيّه سبحانه.

رابعاً: في ضوء معطيات النقطة السابقة، وما تقدّم في المحورين الرابع والخامس ستتجلَّى أمامنا حقائق لها صلة وثيقة بالحفظ الإلهي، وذلك من خلال تقديم قراءة جديدة لروايات تتحدّث عن اقتران الحفظ الكوني بوجود الخليفة الإلهي والإمام المنصوب من قبله، وقد عقد الكليني في الكافي

الشريف باباً خاصّاً بذلك أسماه بـ: (أنَّ الأرض لا تخلو من حجّة)، وأورد فيه ثلاث عشرة رواية، منها:

• عن أبي حمزة قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: **لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**)[١]، أي: لانخسفت بأهلها وذهبت بهم.

• وعن الإمام الباقر عليه السلام: (**لو أن الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها، كما يموج البحر بأهله**)[٢].

وعنه عليه السلام أيضاً في وصف الأئمة: (**جعلهم الله عزَّ وجلّ أركان الأرض أن تميد بأهلها، وعمد الإسلام، ورابطة على سبيل هداه**)[٣].

ثم يُصرِّح الإمام جعفر الصادق عليه السلام بهوية الإمام بقوله: (**ما تبقى الأرض يوماً واحداً بغير إمام مِنَّا تفزع إليه الأمة**)[٤]، الكاشف عن وجود إمام معصوم في زماننا هذا، وإلا للزم أن تسيخ الأرض وتنخسف بنا؛ والأمر لا يتعلَّق بصلاح الأرض فحسب، وإنما بصلاح أهل الأرض والساكنين فيها، وهذا هو الهدف الإلهي الأهمّ، ولذا نجده عليه السلام يُبيِّن لنا ذلك قائلاً: (**إنَّ الأرض لا تكون إلا وفيها حجّة، إنه لا يصلح الناس إلا ذلك، ولا يصلح الأرض إلا ذاك**)[٥]، فيستقيم حال الناس و: ﴿**حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ**...﴾ (**آل عمران: ١٧٩**)، ولولا ذلك لم يعرف الحقّ من الباطل[٦].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٧٩، ح١٠.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٧٩، ح١٢.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١٩٨، ح٣.

(٤) بحار الأنوار: ج٢٣، ص٤٢، ح٨٢.

(٥) المصدر السابق: ج٢٣، ص٥١، ح١٠١.

(٦) رواية عن الإمام الصادق. انظر: أُصول الكافي: ج١، ص١٧٨، ح ٥.

معطيات الفصل

من العسير جداً اختصار المعطيات في هذا الفصل، لكثرتها وأهمّيتها، ولكننا التزاماً منّا بخطّة العمل سنحاول التقاط الأهمّ منها، وهي:

١. إنَّ جميع الدراسات العقدية والفلسفية والعرفانية لم تُحقّق نجاحات باهرة في مجال تصوير الأسماء الحسنى، فآلتها الوصفية هي الحاكمة، ومادّتها تجلّيات الصفة وفعلها وأثرها، فلم تُوفَّق للاقتراب من الاسم والصفة.

٢. إنّ السواد الأعظم قد تعاطى مع الأسماء الإلهية من خلال الصورة الذهنية التي تتدخّل شخصية العالم بها في رسم ملامحها، وهذا منشأ الاستهجان الوارد في كلمة الإمام الباقر عليه السلام: (**كلّ ما ميّزتموه ... مردود إليكم**).

٣. إنّ السالك إنّما تترتّب معارفه في ضوء تعامله مع المصداق الخارجي بخلاف المعرفة البرهانية فإنّها تترتّب في ضوء التعامل مع المفهوم، وشتّان بين التجليتين.

٤. إنَّ المعرفة بقسميها التحقيقية والتحقّقية - فيما يتعلَّق بالذات وأسمائها- من وجهة نظر منطقية: معرفةٌ بوجه لا بالكنه؛ فاكتناه الذات منحصر به تعالى.

٥. إنَّ التمييز بين المعرفة الحقّة والمعرفة الاكتناهية من حيثيّة التوحيد والشرك إنما هو في حدود دائرة عالم الإمكان، فالأُولى معرفة مطلوب منّا جميعاً تحقيقها، وأما الاكتناهية ففضلاً عن محاليّتها ثبوتاً وإثباتاً فإنها تُفضي إلى الضلال.

٦. المعرفة الحضورية مقسم للإجمال والاكتناه، وهي ممكنة بخلاف الاكتناه، ولا ملازمة بين الحضور والاكتناه؛ لصدق الحضور على الإجمال أيضاً؛ فلا اكتناه مطلقاً، وإن وصل العارف إلى مقام الفناء.

٧. إنَّ المعرفة الحقّة الواردة في قوله صلى الله عليه وآله: (**يا عليّ ما عرف الله حقّ معرفته غيري وغيرك**) يُراد بها أرفع مراتبها، وأما دعوى الحصر بهما فلا تنسجم مع عمومات المذهب الحقّ القاضية بعدم خلوّ الأرض من حجّة به يُعرف الله سبحانه؛ والمراد بالحجّة خصوص المعصوم عليه السلام لا غير؛ ولنا نصيبنا من المعرفة الحقَّة، وبقدر زيادتها تعمَّقت عبوديّتنا لله تعالى، وتزداد المسؤولية والتشبّث بالعمل.

٨. حياة الذات المقدّسة مُتفرّدة بالحياة الحقيقية الحقَّة، لا يُشاركه وجود آخر، وهو معنى عينية حياته لذاته، والحياة الحقيقية هي الحياة البقائية المقرونة بحياة الله تعالى، وأما الإبقائية العُرضة للتسافل فهي التي لم يرتقِ صاحبها لمقام الولاية.

٩. يُطلب من الإنسان المُلتفت في الحضرة الإلهية السعي حثيثاً لتحصيل الفناء، بمعنى كفّ الالتفات عمَّن سواه سبحانه، وينبغي حصوله بالموت الاختياري لا الاضطراري، فالفناء الاضطراري غير المسبوق بالاختياري يحكي الحياة الإبقائية لمن طالته شبهة الاتّصاف بالإنسان.

١٠. لا شُبهة في كبروية السير والسلوك إلى الله، وإنما الخطر يكمن في صغرويته، وكلّ أُستاذ لا يرتقي بك فهو طير وحشيّ يلتهم فيك ما بقي، كالغرائز عند طاعتها تفتك بصاحبها، وهو ريح لا يمهلك فرصة النجاة لسرعة السقوط به ومعه.

١١. إنَّ أُولى مراتب المرحلة البرزخية لفهم الحياة الإلهية: ضرورة الإقرار بأنَّ الصورة الذهنية لا تمثّل الحياة الحقيقية لها، ولا تُشكّل أُفقاً معرفياً حقيقياً للتوحيد الذاتي، فهي محطة طاردة للأغيار صورياً، وإذا كان البعض لم يقفز أُفقه باتجاه برهان الصديقين اتّباعاً لبرهان العلّية، فإنه ممنوع من ولوج عالم التحقّق.

١٢. لابدَّ من ثقافة المراجعة المُستمرّة، فالشخصية الإبداعية القابعة في دائرة المُسلَّمات المعارفية تتمدّد عمودياً دون مُلاحظة أهمّية التمدد الأُفقي الذي يضطرّه للمراجعات المستمرّة، والتمدّد العمودي عادة ما يبعده عن الأوّليات، بخلاف الثاني.

١٣. قد يكون الباحث مُتحرّراً ومُبدعاً وكثير المراجعة ولكنه لا يحمل ثقافة طلب الحقّ والحقيقة فيُوصد عليه أبواب الفيض ويبقى سعيه ونتاجه مُقيداً بصوره الذهنية، ولذا نهى بعض الشامخين عن نكران الأُفق الآخر، ودعا للالتزام في صورة عدم المعرفة بكلمة لا أعلم، لا بكلمة النفي لذلك الآخر.

١٤. لا بدَّ من الاعتقاد بأنَّ المنبع الأساسي للمعارف الإلهية هو الله سبحانه، فآفاق التعليم الإلهي أقرب للتحصيل، ومن ظنَّ بأنَّ علومه ذاتية وفهمه ونتاجه ذاتيان أيضاً يكون قد أغلق على نفسه آفاق المعرفة الحقَّة.

١٥. القيُّومية مرجعية كلّ حاكم ومحكوم، وهي التعبير الظلي لاسم الذات الجامع (الله)، فهنالك اسم مرجع باطن للأسماء الذاتية، وهو: (الحيّ)، واسم مرجع باطن الأسماء الفعل، وهو (القيُّوم)، والقيُّومية صفة من صفات الفعل، حيث لا يُمكن نسبتها للحقّ سبحانه دون فرض وجود ممكن.

١٦. إنَّ البناء الأوّلي للقيومية يتمثّل بالإطلاقية الوجودية وعدم التناهي للذات المقدّسة؛ والعلم اللامتناهي والقدرة والفاعلية المطلقتان، كلّ ذلك كان وراء القيُّومية المطلقة لله تعالى، وهي المُوجبة لهذا النمط الفريد من القيُّومية.

١٧. الآيات المُذيّلة بالأسماء التركيبية، من قبيل: «العليّ العظيم»، ليس لحُسن الصياغة والتفنّن في التعبير، بقدر ما هي بيان حقيقي لخلفية محتوى الآيات.

١٨. رغم أنَّ القيُّومية تُفيد الهيمنة التامّة على الوجود الإمكاني بأسره، بيد

أنها لم تلغِ اختيار الإنسان، ولم تعتبره مُجرّد آلة منفّذة، فهي قيُّومية يُحفظ معها الاختيار بموازنة تحفظ جدوائية حركة الإنسان، وتحفظ فلسفة الثواب والعقاب.

١٩. عادة ما يُصاحب الهيمنة البشرية استبداد قاتل، بخلاف الهيمنة الإلهية، فإنها تُسجِّل امتيازاً فريداً في السعة مع حفظ اختيار الإنسان، فهي خلوٌ من كلّ المردودات السلبية التي رافقت الاستبداد في السير التأريخي للإنسان، لأنها قوّة إلهية ممزوجة بكمال اللطف والرحمة، فهي قيُّومية القسط والعدل لا الجور والظلم، ومقتضى إطلاق قيُّوميته الفاردة نفيها للجهد المصحوب بالكلل ومطلق الشعور بالعيّ.

٢٠. بعض الصفات الإلهية مختصَّة به تعالى، فلا تقبل التنزُّل مطلقاً، كالألوهية والإطلاقية والواجبية، وما شابه ذلك، وبعضها قابل للتنزّل بنحو التجلّي لا التجافي، فتبقى المسافة محفوظة بين الأصل الذاتي والفرع العرضي.

٢١. إنَّ الحياة الدنيا لضآلتها ونقصها اتّصفت باللهو واللعب، ويشوب أصحابها السنة والنوم، ومقتضى التنزيه عن اللهو واللعب نفي السنة والنوم عنه، ونفيهما في آية الكرسي نفيٌ للشأنية لانتفاء الفعلية بالضرورة، فنفت ما يُمكن توهّمه في حقِّه.

٢٢. يتأسَّس المِلك على أصلي الفاعلية والإيجاد من جهة المالك، ممَّا يمنحه صلاحية التصرّف في المملوك كنتيجة حتمية لفاعليته وإيجاديته.

٢٣. إنَّ حضور الموجَد للمُوجِد يُوفِّر حيثية العلم الحضوري؛ وتدبير المُوجِد للموجَد يُوفِّر حيثية الربوبية؛ وسلطة الموجِد - تصرّفه في الموجَد- يُوفِّر حيثية المِلك.

٢٤. الملك الاعتباري يقبل بقاء المملوك تكويناً مع انعدام المالك، فالعين المملوكة لا تزول بموت مالكها؛ في حين إنَّ الملك التكويني الحقيقي يأبى ذلك، ولذا لا يُمكن سريان خصوصيات الملك الحقيقي للملك الاعتباري،

إلا بحدود ما يفترضه المُعتبر.

٢٥. الخالقية لا تقف عند أصل وجود الممكن بكماله الأوّلي، وإنما تمتدّ إلى كمالاته الثانوية من صفات وآثار، بنحو: «كان التامّة والناقصة»؛ فتنبسط على وجوده بقاءً، وملكيته موازية لخالقيته شمولاً، فملكيته خالقيته لحيثية إمكان التصرّف.

٢٦. شمولية ملكه تعالى لا تُصادر الملكيات الجزئية الثابتة للبعض بإذنه، ولذا ففكرة الملك التكويني في المخلوق ليست طُوبائية تخلو من معنى مُحصِّل، وليست نوعاً من الغلو والإفراط في القول، شريطة دلالة الدليل عليها.

٢٧. إنَّ نظام الوسائط لا يُوجد لنا الفيض بقدر ما هو وسيلة لوصوله إلينا، فوظيفة الوسيط تكمن في استلام الفيض العُلوي ثم تحويله إلى ما يُناسب القوابل.

٢٨. إنَّ الاعتبار لا يأتي من فراغ، وإنما يتأسَّس على أساس التكوين، فالوجود الاعتباري له وجود موازٍ تكويني، وكما يرجع المِلك التكويني في عالمنا له سبحانه فكذلك يرجع الاعتباري منهما إلى مالكيته التكوينية، غير أنها بإذنه التشريعي.

٢٩. إنَّ قاعدة: (فاقد الشيء لا يُعطيه) تجري في الأُمور التكوينية لا في الاعتبارية، فالحكومات المُنتخبة من قبل شعوبها تُمنح صفة الحاكم دون أن يكون الشعب حاكماً، وما دام الوجود الاعتباري فاقداً لصفة الوجود الحقيقي فالساحة المقدّسة منزَّهة عنه، وإثباته نقص منفي عنه بالضرورة.

٣٠. الشفاعة الدنيوية عملية تكوينية يقوم بها نفس الوسيط، فيدخل بوجوده في منظومة أسباب وجود الفقير ليأخذ الفيض من معطيه بيد ليُسلِّمه باليد الأُخرى، وبهذا يتحقَّق معنى الشفاعة.

٣١. يُطالعنا القرآن ببعض التزامات المشركين عقدياً، كقبولهم توحيد

الذات والخالقية، ولكنهم أخطأوا بمصداق المعبود؛ وقالوا ببدعية إرسال أنبياء من البشر، وتقاطعوا مع المعاد وعدّوه افتراء وجنوناً وأساطير، فقادهم عنادهم إلى الشرك في الربوبية، ثم أشركوا في العبادة والاستشفاع بالأصنام.

٣٢. الإذن بالوساطة لا يُصيِّر الوسيط وسيطاً شكلياً لا فاعلية له، فهو وسيط حقيقي مُحيَّث بالإذن التكويني، ومُجرّد عن الاستقلال الثابت لله وحده؛ والوساطة المأذون بها توحيدية، وهي أنواع، أبرزها الوساطة في المُلك والتدبير والشفاعة؛ وأما غير المأذون بها فإنها منفية ومرفوضة، لأنها تلتقي مع مقولة الشرك.

٣٣. إنَّ الوسائطية الإذنية التوحيدية قد تحرَّك في ضوئها الأنبياء والمرسلون، والمصلحون في الأرض كافّة، وهي الأرضية التي ابتنت عليها حركة رسالات السماء.

٣٤. من الأسرار العميقة في موضوعة الشفاعة أنَّ الشفعاء المأذون لهم والمرضيّ قولهم إنما يشفعون في صورة انعقاد الإذن لهم، فهم لا يشفعون لأيّ أحد، فتنحصر شفاعتهم بشريحة دون أُخرى لا لإقبالهم وإعراضهم، وإنما إتباعاً لحيثية الانعقاد.

٣٥. الظاهر من الشفاعة في الآية، وبحسب قرينة ملكيته المطلقة هو اختصاصها بالشفاعة التكوينية الدنيوية لا بشفاعة السؤال والطلب، أو قل هي القدر المُتيقَّن منها، فالإحاطة العلمية إنما تنسجم مع الوساطة التكوينية دون التشريعية.

٣٦. العلم بديهي المفهوم جليُّ المصداق، إنما الكلام في خواصّه وآثاره، والمعلوم إن حضر بماهيته فالعلم حصولي، وإن حضر بعينه الخارجية فالعلم حضوري، ولا ريب بأنَّ علمه تعالى بذاته وبما سواه حضوري محضاً، وهو علم فعلي بالموجود قبل إيجاده، بمعنى تابعية المعلوم لعلمه، لا العكس، وأما

علمنا به فتارة يكون حصولياً تشوبه شبهة الشرك، وتارة يكون حضورياً، وهو ما يتعلَّق بالإشراق والتجلِّي.

٣٧. إنّ النزول والحركة والانتقال إذا كان لازمه خُلوّ المكان المنتَقل عنه فإنّه بنحو التجافي، كالحاصل في انتقالاتنا في عالم الطبيعة، وإذا لم يلزمه خُلوّ المكان الأوّل منه، فإنّه بنحو التجلّي؛ وعليه فالنزول من العوالم العلوية إلى العالم السُفلي إنّما هو على نحو التجلّي لا التجافي، ولذا فكلّ واحد منّا له وجود وظهور في تلك العوالم العلوية والنشآت السابقة على عالم المادّة، المُسمَّاة قرآنياً بالخزائن.

٣٨. إنَّ عدم الخروج عن إطلاقية السلطة الإلهية، وعدم استقلال العبد المأذون له بالتصرّف، يُصحِّحان الأخذ بفكرة الشفاعة الإذنية ومطلق الوسائط الأُخرى.

٣٩. الإحاطة الإجمالية بالله تعالى ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، إن كانت بمعنى الحصول فلا محصِّل لها، فإطلاقيته وقهَّاريته مانعة من ذلك، وإن كانت بمعنى الحضور فالمنع أولى، للزوم وقوع التجلِّي المطلق للمقيَّد، وهو منتفٍ عقلاً، فلا وجه لادِّعائه؛ الإحاطة الجزئية حصولاً أو حضوراً لحيثية من حيثياته سبحانه، فذلك ممكن، وواقع أيضاً.

٤٠. إنَّ التعبير القرآني بالعلم بما بين اليدين والخلف كاشف عن الإحاطة الربوبية، وإنَّ الجميع واقع تحت سلطته سبحانه، فلا يقع منهم ما لا يريده وما لا يرضاه، فكلّ مشهود لنا مشهود له سبحانه، وكلّ غائب عنَّا حاضر لديه، وشهوده للمشهود لنا أشدّ لنكتة الإحاطة به.

٤١. إنَّ الموجودات إذا ما لُوحظت في حدّ أنفسها فهي عاقلة جميعاً، أما بالقياس إلى بارئها فهي بحكم العدم، لأنَّ الفاصلة بين المُتناهي واللامتناهي تبقى لا مُتناهية.

٤٢. بعد تأمّل وتدقيق وجدنا أنَّ الوسائط التي شاء الله تعالى لها أن تُحيط بشيء من علمه هو كرسيُّه سبحانه، فالآية تُطلق عنوان الإشاعة وتُنبئ عن حصول المُستثنى، ثمَّ تمثّل له بالكرسي، وهذه النتيجة التفسيرية لم يلتفت إليها أعلام المُفسِّرين.

٤٣. إنَّ المشيئة ركن أساسي في قيام الأشياء وزوالها، وإشاءتنا طولية مسبوقة بإشاءته سبحانه، فليس لمن شاء شيئاً وقَدِرَ عليه أن يفعله إلا بعد موافقته لمشيئته، وأما الموجودات المجرّدة فإن تحقَّقت لها مشيئة، وهي طولية أيضاً، فإنها تختلف من جهتين، الأُولى: أنَّها لا تنعقد إلا بعد أخذ الإذن منه تعالى بذلك، فمشيئته السابقة أمر تكويني لهم، ومشيئتهم اللاحقة طاعة له، فهي طولية مطابقية لاختلاف طبيعة العلم فيما يشاؤونه وما نشاؤه؛ ومشيئتهم لشيء لا يقبل مُتعلّقها التخلّف، بخلاف مشيئتنا، إما لعدم مكنتنا أو لعدم مشيئته تعالى؛ والثانية: إننا كثيراً ما تنعقد مشيئتنا قبل توفّر مقدّمات الفعل، جهلاً منا، وأما مشيئتها فمقرونة بمقدّماتها.

٤٤. إنَّ الفاصلة بين مشيئة المجرّد وتحقّق متعلّقه وبين مشيئة الله تعالى وتحقّق متعلّقه، هي عين الفاصلة بين المتناهي واللامتناهي، والفاصلة هي عدم التناهي نفسه، فضلاً عن الفاصلة بيننا وبينه سبحانه.

٤٥. هنالك خمسة اتجاهات مطروحة في التعاطي مع موضوعة الكرسي وما يُشابهها من العناوين الفاردة، وهي: الاتجاه التعطيلي المُناهض للعقل والنقل، بدعوى البدعية في السؤال عن ذلك؛ واتجاه المُشبّهة الذين يحملون الألفاظ على ظاهرها، كما هو الحال في جميع صفات التشبيه، وهم مشبهة المسلمين؛ واتجاه الهيئة والأفلاك المعتمد على علم الهيئة البطليموسي الذي يتعارض مع ظواهر القرآن ومع الأبحاث الأخيرة في الهيئة والطبيعيات؛ واتجاه الكناية والمجاز المعتمد على المبالغة في التنزيه، إلا أنه يُفرغ النصّ الديني

من دلالاته على وجود حقائق واقعية ومصاديق خارجية وراء ألفاظها؛ وهو أفضل الاتجاهات الآنفة؛ واتجاه وحدة المفهوم وكثرة المصداق الجامع بين المداليل اللفظية للنصّ والاتجاه العقلي في التعاطي مع الحقائق التي تتوحَّد وتتفرَّد مفهوماً، وتتكثّر مصداقاً، وهو الاتجاه الحقّ.

٤٦. كرسيُّه من مراتب علمه سبحانه، أُفق تدبيره وسيع جداً يشمل السماوات والأرض، وسعته علمية إحاطية، والمحصّلة أنَّ كرسيّه وسع السماوات والأرض علماً، فالكرسي مُحيط بها علماً، والعرش مُحيط به علماً، وسبحانه محيط بالجميع علماً.

٤٧. قد يكون بعض خلقه مظهراً لكمال كرسيّه وآخر مظهراً لكمال عرشه، كما أنَّ هنالك مظهراً لرحمته وقدرته ورضاه وغضبه.

٤٨. للكرسي إحاطة علمية بالسماوات والأرض، وجهة تدبيرية ملحوظة أوّلاً وبالذات، وإنَّ المصداق الأوّل للكرسي وجود نوري مجرّد قد أشرق على صفحة الوجود، فمن توفَّر على القدر المُتيقَّن من كمالاته العلمية والتدبيرية صار مظهراً له، فإنَّ الكرسي ينتسب إلى الحقائق الغيبية المرتبطة بعالم الملكوت، فهو لم يُوضع لمجرّد تتميم المثل، وإنما لغرض عظيم يتعلَّق بالعلم والتدبير.

٤٩. الإنسان الكامل هو خليفة الله في الأرض، وهو الأقرب لمقام تجلِّي الكرسيّ فيه، لكونه مرتبة رفيعة من مراتب علمه سبحانه، ومظهراً للحكم والسلطة والنفوذ.

٥٠. انتماء الكرسي إلى عالم الغيب والملكوت يمنحه عصمة كبرى حاضرة في أدائه التدبيري للعالم، وإشرافه وأداؤه علمي صرف.

٥١. كلّنا مُطالب بالوقوف على كمالات الكرسي معرفياً، ونحن مُلزمون تماماً بالطاعة للتجلّي الأعظم للكرسي، وليس لنا أن نتحسَّس شيئاً للكرسي ومقامه بدون افتراض جود خليفة لله تعالى في أرضه، قد عُلِّم الأسماء كلَّها،

والكرسي واحد منها.

٥٢. إنَّ الراجح في عود الضمير في قوله: ﴿وَلاَ يَـؤُودُهُ﴾ إلى الكرسي، فالإحاطة العلمية تتضمّن نكتة التدبير، وعندئذ تكون مفردة الحفظ ونفي التعب عن الكرسي هي الأقرب، كما أن مقتضى قاعدة العطف على القريب يُلزم بذلك، ثم إنَّ الكرسي وعاء للسماوات والأرض، ووظيفة الوعاء حفظ المُودع فيه، وأخيراً إنَّ الله سبحانه لا تعتريه شبهة وقوع التعب، فذلك سالب بانتفاء الموضوع، ولذلك فالآية إنما تنفي وقوع التعب عن الكرسي جرَّاء دوام الحفظ منه.

الفصل السادس

التفسير الموضوعي لآية الكرسي

(٣)

الإكراه والاستمساك والولاية والخلود

- قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: حقيقة الإِكْرَاهَ فِي الدِّينِ وعلاقته بإشكالية التفويض.
- ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ﴾: حقيقة الإيمان بالله؛ تصويرات الرُّشْد والْغَيِّ والكُفْر بِالطَّاغُوتِ.
- ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا...﴾: تصويرات الاستمساك بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ وأسرار امتناع انفِصَامها؛ علاقة الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى بالتبرّي والتولي.
- ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾: معنى وَلاية الله على المؤمنين.
- ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾: تجليات الظُّلُمَاتِ والنُّوُرِ، ومعنى الإخراج والإدخال.
- ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾: الخلود، حقيقته ومستوياته.
- معطيات الفصل.

قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

حقيقة الإكراه في الدِّين

مرَّ بنا في البيانات الأوّلية للفقرة أنَّ المنفي هو مُطلق الإكراه الواقع في قبال التخيير، فلا إلزام بمتعلّقه المتمثّل بالدين لغير المسلم - إيماناً وعملاً- بالمفردات العملية للشريعة، وأنَّ من أسرار نفي الإكراه ومنعه: أنَّ تشريعه مُقيَّد بالعجز عن إيصال الحقائق والبيانات للمخاطب، فنُكرهه حرصاً على إيصاله إلى الكمال المطلوب منه، وفي صورة المكنة من إيصال الحقائق، كما هو الحاصل عادة، فلا معنى لإكراهه، وستأتينا في البحث اللاحق نكات أُخرى تتعلَّق ببيان أهمّية الجانب القيمي في حياة الإنسان، وكيف أنَّ الآية الكريمة تحرَّكت في هذا الاتجاه.

وقد عرفت بأنَّ الإيمان حالة قلبية غير قابلة للإكراه عليها، وفي صورة إنشائية جملة نفي الإكراه فإنها ترتّب حرمة شرعية على الإكراه، بمعنى أنَّ الإكراه وإن لم يكن ممكناً إلا أنَّ ممارسته عمل مُحرَّم، ولعلَّ السرَّ في التحريم هو لمواجهة ثقافة سائدة في تأريخ الإنسان، قد مارسها طغاة سابقون وورثها اللاحقون، ثقافة قائمة على إلغاء البعد القيمي للإنسان وجعله مجرّد رقم لتكثير السواد، فجاءت الآية لردع هذا السلوك الاستضعافي، ولحفظ حقّ الاختيار للإنسان.

نعم، للباري سبحانه إكراه الناس على الأمر التكويني، فيُوجد الحالة الإيمانية، كما له أن يُزيلها، كما هو صريح قوله تعالى: **﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾** (يونس: ٩٩)، ولكنه سبحانه لحكمته وعدله وفضله اقتضى ترجيح اختيار الإنسان لدينه على اضطراره لذلك تكويناً، و للإنسان تحديد حركته الخارجية في ضوء اختياره،

وهذا من حسن صنيعه سبحانه في خلقه جلَّت قدرته وتجلَّت حكمته ورحمته.

الآن وبعد هذا الاستذكار المُوجز والإضافات اليسيرة، ينبغي لنا التوقّف قليلاً عند نكتة عدم الإكراه، وبيان الوجه في ذلك.

النكتة في عدم الإكراه

أمّا النكتة في عدم الإكراه، أيّاً كان قسم مُتعلّق الإكراه، وأيّاً كان المقصودون في الخطاب، فيُمكن عرضها على مستويين، وهما:

المستوى الأوّل: لحاظ الجانب القيمي في الإنسان

لا ريب بأنَّ من الخطوط البيانية للقرآن الكريم وسطور فلسفته العُليا: أنه تعاطى مع الإنسان على أنه يُمثّل القيمة العليا في هذا الوجود، وطالما دعاه للحوار الإيجابي والتفكّر والتأمّل، بمعنى أنه كان يلحظ في خطاباته كثيراً أهمّية المعطى البشري وتراثه التأريخي وأثره في حركة الإنسان العمرانية على الأصعدة المادّية والفكرية والمعنوية.

وهذه النظرة الإيجابية قد استحقَّها الإنسان، لامتيازه بالعقل، وهي ليست نظرة استدراجية كما يُستدرج الطفل، وإنما هي رعاية فعلية لِما عليه الإنسان من قوّة إبداعية وخلّاقية استثنائية تفرَّد بها عن سائر المخلوقات، وبالتالي فإنَّ من مُقتضيات حكمته الانطلاقَ مع الإنسان من حيث انتهى الإنسان لا من نقطة الصفر[1]. وهذا المُعطى الإنساني يرفع الإنسان إلى

(١) هنالك نظرة سلفية سلبية تلغي المُعطى الإنساني التأريخي، فتُصوِّر لنا أنَّ الإسلام بنصوصه القرآنية والنبوية قد أسَّس للإنسان كلَّ شيء في حياته، بمعنى ليُبدل حياة الإنسان بحياة أُخرى مُغايرة تماماً لجميع تفاصيل حياته السابقة، وقد حاولت ربط ذلك بالكفر والإيمان، وكون النسبة بينهما هي التنافي التام؛ ولكنها نظرة قاصرة جداً، فإنَّ القرآن الكريم يُحدّثنا عن المكنة المعنوية لهؤلاء، وأنَّ لبعضهم ما يُمكّنه من سبر غور عالم=

مستويات عدم الإكراه في القول والفعل، اعتماداً على المكنة البشرية في تقصّي الحقيقة واكتشافها، وفي توخّي الحقّ وتحرّي الصواب، فعدم الإكراه أرضيته ومقدّماته إنسانية بحتة، ووفقاً لقوله تعالى: ﴿...**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ (**الأعلى: ٣**)، فإنّ الإنسان أهل لعدم الإكراه، وفي ضوء هذه المكنة والمعطيات مُنح الإنسان فرصة صناعة الحياة، وفقاً لقوله تعالى: ﴿**وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ (**التوبة: ١٠٥**)، فأنتج الحضارة والمدنية وقفز بالعلم إلى محطّات مذهلة أثبتت جانباً مهماً من توفّره على أرضية الخلافة الإلهية.

= الملكوت فضلاً عن الملك، وهذا تصريح في غاية الأهمّية عن واقع حال يُحاول أصحاب النظرة الإقصائية نفيه. ليتأمّلوا قليلاً في قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**﴾. «الأعراف: ١٨٥»، ولنا أن نسأل: أين ذهبت جهود الأنبياء السابقين عليهم السلام، وقد جاؤوا جميعهم رافعين شعار التوحيد؟ وكيف لنا أن نُبرِّر إيمان الصحابة الأوائل - الذين كان غالبهم على ملّة الكفر- بمجرّد سماع كلمة من كلمات القرآن أو كلمات الرسول صلى الله عليه وآله، أو شاهدوا موقفاً من مواقفه العظيمة؟ أوَ ليس هذا شاهداً على صلاح سريرة الكثير منهم وطهارة نفوسهم؟

نعم، نحن نلتزم كثيراً في أنّ تلك الانطلاقة الإلهية كانت انطلاقة إرشادية تصحيحية لركام الأخطاء التأريخي في حركة الإنسان، ولكنها تحرَّكت وأثرت دون أن تلغي نتاجنا المثمر ومعطياتنا البنائية الوفيرة؛ وأخيراً تكفينا كلمة واحدة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تختصر أمامنا الطريق في كون الإسلام قد جاء لينطلق بالإنسان من حيث انتهى إليه الإنسان لا من نقطة الصفر، وهي قوله صلى الله عليه وآله: (**إنما بعثت لأُتمِّم مكارم الأخلاق**). «مستدرك الوسائل: ج١١، ص١٨٧، ح١». والتتميم مسبوق بمعطيات جمَّة، كما هو واضح. منه (دام ظله).

المستوى الثاني: وضوح طريقي الرشد والغيّ

وأما النكتة الأُخرى فتكمن في تجلية الموقف أمامه، فلم يُترك الإنسان لنتاجه الفكري حصراً، وإنما أُوضحت له منظومة السير الصحيح، فعُرِّف بما هو حقّ وبما هو باطل، وفقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ **(الإنسان: ٣)**، ومُنح فرصة الاختيار تبعاً لأرضيته الفكرية السليمة القائمة على أساس انتخاب الأفضل - وإن كان يُخطئ في تحديد المصداق، تبعاً للواهمة أو متابعة الحسّ - فينتخب ما يراه مناسباً له، وفقاً لقوله تعالى: ﴿...**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ **(فصّلت: ٤٠)**. ولم يُترك له ما ينفعه وما يضرّه إلا وبيّنه ومثّله له، وفقاً لقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ** ...﴾ **(الإسراء: ٨٩)**، فجُمع له الحُسنيان، حقّ الانتخاب وحقّ التبيين، فكيف يستقيم مع ذلك كلّه فرض الجبر أو الإكراه؟

قال الكاشاني: (إنَّ الإيمان رُشد يوصل إلى السعادة الأبدية، وإنَّ الكفر غيّ يؤدي إلى الشقاوة السرمدية، فلا حاجة إلى الإكراه)[1].

وطبقاً لقاعدة انتخاب الأفضل فإنَّ العاقل مَن تَمَحْوَرَ في دائرة نور الإيمان ونأى بنفسه عن دوائر ظلمات الكفر؛ وعندئذٍ لا يبقى معنى للإكراه أو موضوع له بعد أن تبيَّن للناس وجها الحقّ والباطل، ووجها الهدى والضلال المُبين، وليس بعد الكشف انكشاف جديد، أو كما يُقال: ليس بعد عبّادان قرية.

قال الطباطبائي: والدين لما انكشفت حقائقه واتّضح طريقه بالبيانات الإلهية الموضحة بالسنّة النبوية فقد تبيّن أنَّ الدين رشد والرشد في اتّباعه، والغيّ في تركه والرغبة عنه، وعلى هذا لا موجب لأن يُكرِه أحد أحداً على الدين.

---

(١) الأصفى في تفسير القرآن، للكاشاني: ج١، ص٤.

وهذه إحدى الآيات الدالّة على أنَّ الإسلام لم يبتن على السيف والدم، ولم يُفْتِ بالإكراه والعنوة، على خلاف ما زعمه عدّة من الباحثين من المتحلين وغيرهم أنَّ الإسلام دين السيف واستدلّوا عليه بالجهاد الذي هو أحد أركان هذا الدين – مع– أنَّ القتال الذي ندب إليه الإسلام ليس لغاية إحراز التقدّم وبسط الدين بالقوّة والإكراه، بل لإحياء الحق والدفاع عن أنفس متاع للفطرة وهو التوحيد[1].

الإكراه الظاهري والإكراه القلبي

ما الذي يراد بالإكراه في الدين؟ أيُراد به النفي الظاهري فيكون نفي الإكراه القلبي منفياً أيضاً بقياس الأولوية، أم أنَّ المنفيَّ حقيقة هو خصوص القلبي، فيبقى الإكراه الظاهري على حاله، وبالتالي يتسنَّى للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر إكراه الشخص غير المُقرّ أو المُلتزم بالدين على الإقرار الظاهري بالدين والالتزام به؟

قال ابن الجوزي: (...الثاني: إنَّ المراد به ليس الدين ما يدين به في الظاهر على جهة الإكراه عليه، ولم يشهد به القلب، وينطوي عليه الضمائر، وإنما الدين هو المعتقد بالقلب...)[2]، فيكون متعلَّق الإكراه المنفيّ هو الإكراه القلبي لا الإكراه الظاهري، وبالتالي سيتسنَّى الإكراه الظاهري لعدم نفيه بلسان الآية.

والصحيح في المقام هو أنَّ الإكراه القلبي أمر غير مقدور عليه فيكون نفيه أمراً عبثياً، ولذلك فالمنفي هو الإكراه الظاهري، ومن الواضح جداً بأنَّ السرائر لا تترتّب عليها الأحكام الشرعية، وإن كانت السرائر هي محور قبول

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٢. بتصرّف يسير. منه (دام ظلّه).

(٢) نواسخ القرآن، لابن الجوزي البغدادي: ص٩٢.

الأعمال، ولكن مورد القبول شيء ومورد التعايش وحفظ النفس والمال والعرض شيء، فالشريعة تتعلَّق بظواهر الأقوال والأفعال لا غير، هذا **أوّلاً**.

ثانياً: إنَّ الإكراه الظاهري، بمعنى إكراه المُنكِر على الإقرار بالشاهدتين، والإتيان بجملة الفروع، لا يُعتبر ديناً حقيقةً، فالآتي بذلك لا ينجو من شيء لأنَّه لم يأتِ بأمر مطلوب، إذ المطلوب حقيقة هو الدين الحقيقي القائم على أساس الإقرار القلبي؛ قال الشيخ الطوسي: (المراد بذلك لا إكراه فيما هو دين في الحقيقة، لأنَّ ذلك من أفعال القلوب إذا فعل لوجه بوجوبه، فأما ما يُكره عليه من إظهار الشهادتين، فليس بدين، كما أنَّ من أُكره على كلمة الكفر لم يكن كافراً)[1].

ولذلك فإنَّ هذه الصورة الظاهرية غير المحقّقة للدين الصحيح قد جاء القرآن لينفي وقوع الإكراه عليها، وفي ذلك إشارة إلى أنَّ الدين الحقيقي هو أعظم بكثير من الأُمور الشكلية والصورية. ولا يُقال بأنَّ ما تقدَّم في النقطة الأُولى التي تقرّر فيها اعتناء الشريعة بالظواهر قولاً وفعلاً ينقض ذلك، فإنَّ الشريعة تُقيِّد اعتماد الظاهر قولاً وفعلاً بعدم الإكراه والجبر والاضطرار، ومن هنا تأسَّست فيه الأحكام الثانوية في قبال الأحكام الظاهرية، وبالنسبة لمورد البحث فإنها لا ترتضي إسلام المُكره عليه، ولا تُرتّب عليه أثراً، فمن ثبت إسلامه بالإكراه محكوم بالحالة السابقة، وإنما اكتفى بحسن الظاهر في صورة عدم الإكراه عملاً بحسن الظنّ أوّلاً، وثانياً لعدم وجود طريق كاشف عن صدق الصادق وكذب الكاذب في دعوى الإيمان، ولو لم يعمل بذلك لتعطَّلت الحياة وأُغلق باب الإيمان، ومن الواضح بأنَّ الأعمال الظاهرية الموافقة للحالة الإيمانية ليست دليلاً قطعياً على تحقّق الإيمان، ويكفينا التأمّل

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.

في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (**التوبة: ١٠١**)، لنخرج بنتائج خطيرة جداً في شأن جملة من الصحابة، فالآية تتحدّث عن مسلمين منافقين، لا عن مشركين أو كتابيّين، ومنهم من أهل المدينة، مركز الدولة الإسلامية آنذاك، والسؤال هو: لماذا خفي نفاق هؤلاء على الرسول صلى الله عليه وآله - بحسب الظاهر- فضلاً عمَّن سواه؟

والجواب واضح جداً، ومن جهتين:

الأُولى: أنهم كانوا يقوموا بأعمال إيمانية كثيرة، أقلّها الدأب على الصلاة في المسجد النبوي والمشاركة في الجهاد بأموالهم وربما بأنفسهم إذا لزم الأمر، وهذه الأعمال وغيرها قد أسدلت الستار حول شخصيتهم النفاقية الحقيقية، فخفي أمرهم بهذا النحو، ولذلك لم يُطلب من الرسول صلى الله عليه وآله الإعلان عنهم ومحاسبتهم، عملاً بظواهر الشريعة.

والثانية: أنَّ كشفهم أمام الملأ فيه مفسدة كبيرة لسائر المسلمين، لعدم وضوح إيمانهم، فلو أُعلن عن نفاق واحد أو مجموعة منهم لوقع التشكيك من قبل المسلمين بأنفسهم، لأنَّ هؤلاء قدوات كبيرة في المجتمع، وما نفهمه من قوله: ﴿لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ هو الأمر بعدم كشف أمرهم على الملأ لوقوع المفسدة بذلك من جهة، ومن جهة أُخرى: إنه سبحانه تكفَّل بعذابهم ثلاث مرّات، كما هو ظاهر النصّ؛ والدليل على علمه صلى الله عليه وآله بالمنافقين هو أنه أسرَّ بأسماء جميع المنافقين إلى حافظ سرِّه حذيفة بن اليمان رضوان الله عليه[1]، وبذلك نخلص إلى أنَّ الإقرار الظاهري بالحالة الإيمانية غير المقرون

---

(١) حذيفة بن اليمان صحابي كبير، اسم والده حسيل، وإنما نسب إلى اليمان لأنه اسم جده الأعلى، فهو: حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمرو بن اليمان العبسي؛ حافظ =

بالإكراه محلّ قبول الشارع المقدّس، وأنَّ هذا الظاهر المقبول لا يكشف بصورة واقعية عن الإيمان الحقيقي، وإنما هو كاشف ظاهري، وهو كافٍ في حفظ النفس والمال والعرض بحسب المقرّرات الشرعية.

إذن فالأحوال القلبية لها أسبابها وعللها الخاصّة، وهي بعيدة كلَّ البعد عن حالة الإكراه، بل إنَّ الإكراه عادة ما يخلق مناخات عكسية تُفضي إلى نقض الغرض وهدم وحرق جميع مراتب السلّم الكمالي، وبحسب فلسفة الكمالات الإلهية: أنَّ كلَّ قول أو فعل إذا لم يرتقِ بالإنسان أُفقاً فإنه يتسافل به أرضاً البتّة.

قال الطباطبائي: (الإكراه هو الإجبار والحمل على الفعل من غير رضى، وفي قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ نفى الدين الإجباري، لما أنَّ الدين وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها أنها اعتقادات، والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنَّ الإكراه إنما يؤثّر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادّية، وأما الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علماً، أو تولّد المقدّمات غير العلمية تصديقاً علمياً، فقوله: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، إن كان قضية إخبارية حاكية عن حال التكوين أنتج حكماً دينياً بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وان كان حكماً إنشائياً تشريعياً كما يشهد به ما عقّبه تعالى من قوله: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، كان نهياً عن الحمل على الاعتقاد والإيمان كرهاً، وهو نهي متّكٍ على

= سرِّ الرسول صلى الله عليه وآله، وقد قال فيه برواية الفريقين: (حذيفة بن اليمان من أصفياء الرحمن)، «بحار الأنوار: ج٢٢، ص٣٤٣. وأيضاً: فيض القدير شرح الجامع الصغير: ج٣، ص٥٧٣، ح٣٨٧٧».

حقيقة تكوينية، وهي التي مرَّ بيانها أنَّ الإكراه إنما يعمل ويؤثّر في مرحلة الأفعال البدنية دون الاعتقادات القلبية)[1].

هذا، وقد نبَّهنا[2] إلى أنَّ موضوع النهي عن الإكراه هو ما مثّلته الثقافة الحاكمة والسائدة في تأريخ حركة الإنسان، وهي إلزام الغير بالمتابعة، فالنهي لم ينصبّ على نفس الإكراه في الدين فذلك أمر غير مقدور، وإنما انصبّ على تلك الممارسات المغلوطة التي عملت على مصادرة حقّ الإنسان في انتخاب الصحيح.

وقد عرفت بأنَّ المصداق الفعلي والحقيقي للدين في الاصطلاح القرآني هو الدين الذين ندين به، والذي ارتضاه لنا ربّ العالمين، وهو الإسلام، فيكون المعنى الأقرب لقوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، هو لا إكراه في دين الله، لأنه قد تقدّم ذكر الله[3]، ودين الله الذي ارتضاه للإنسان مطلقاً هو الإسلام؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ**...﴾ (**آل عمران: ١٩**)، وقال تعالى: ﴿**وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (**آل عمران: ٨٥**)، وأخيراً جلوة الترضّي الإلهي المُشبع باللزوم، وهو قوله تعالى: ﴿...**وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**...﴾ (**المائدة: ٣**).

الفرق بين الإكراه القلبي والإكراه النفسي

اتّضح لنا بأنَّ الإكراه القلبي إمَّا أن يكون أمراً غير ممكن بصفته فعلاً جوانحياً، أو يكون فعلاً غير جائز، على التفصيلات المتقدّمة، وهنا ينبغي لنا

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٢.

(٢) تقدَّم في الاستذكار الوارد في مطلع هذا الفصل، وأيضاً بصورة مفصّلة في هذا الكتاب، فراجع.

(٣) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.

التفريق بين الإكراه القلبي والإكراه النفسي، فقوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، أيشمل الإكراهين معاً أم يقتصر على الإكراه القلبي؟

الصحيح في المقام أنَّ الإكراه النفسي يُعتبر مسألة أخلاقية حثَّ عليها الشارع المقدّس، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (إنَّ للقلوب شهوةً وإقبالاً وإدباراً، فأتوها من قبل شهوتها وإقبالها، فإنَّ القلب إذا أُكره عُمي)[1]، فالقلب لا بدَّ أن يقبل الشيء بمحض اختياره وإرادته، بمعنى: إذا توفَّرت أسباب الاعتقاد فالقلب يندفع باتجاه الاعتقاد، وإذا لم تتوفَّر له فلا يُقبل، وإذا ما حصل إكراه له سيتنفَّر، وإن أُلزم الإنسان بالفعل المُكره عليه دون أن يقبل عيه بقلبه فسينتهي المقام بقلبه إلى العمى المطبق، وهذا العمى هو مرتبة عميقة في سلّم تسفّل الإنسان إن لم تكن نهايته؛ قال تعالى: ﴿...**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ **(الحج: ٤٦)**.

فالإكراه على العقيدة المُعمي للقلوب غير إكراه النفس على فعل المثوبات وترك الموبقات، فذلك إحياء للقلوب، وقد ورد أيضاً عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: (**أفضل الأعمال ما أكرهت نفسك عليه**)[2]، أي: ما وافقت به عقلك الداعي للطاعة، وخالفت به الشهوة الداعية للمعصية. وهذا الإكراه المُحبَّب والمندوب له يدخل في باب الترويض الذي به يكون الإنسان إنساناً، وينال المراتب العالية التي تقيه أهوال يوم القيامة وتمنحه الأمان، فعنه عليه السلام: (**وإنما هي نفسي أروضها بالتقوى، لتأتي آمنة يوم الخوف الأكبر...**)[3]، وعليه فإكراه القلب مصيره العمى، وإكراه النفس مصيره الاستبصار، فيكون

---

(١) نهج البلاغة، تعليق الشيخ محمد عبده: ج٤، ص٤٤، رقم: «١٩٣».

(٢) المصدر نفسه، رقم: «٢٤٩».

(٣) المصدر السابق: ج٣، ص٧١.

الإكراه المنفيّ في الآية هو الإكراه القلبي لا النفسي المندوب له، وبعبارة أُخرى: الإكراه القلبي على فرض إمكانه هو إلغاء للشخصية الإنسانية، والإكراه النفسي بناء للشخصية الإنسانية.

علاقة نفي الإكراه بإشكالية التفويض

حاول جملة من أعلام المعتزلة الاستفادة من خصوصية نفي الإكراه المطلق في الدين في إثبات مقولتهم في التفويض، والتفويض عقيدة أساسية من عقائدهم القائمة على أساس إثبات الاختيار المطلق والحريّة المطلقة للإنسان(١) وأنَّ الله تعالى قد فوَّض للإنسان جميع أعماله، فليس لله تعالى مدخلية في إيجادها أو نفيها.

قال الفخر الرازي: (المسألة الثانية: في تأويل الآية وجوه، أحدها: وهو قول أبي مسلم والقفال وهو الأليق بأصول المعتزلة: معناه أنه تعالى ما بنَى أمر الإيمان على الإجبار والقسر، وإنما بناه على التمكّن والاختيار، ثمَّ احتجَّ القفال على أنَّ هذا هو المراد بأنه تعالى لما بيّن دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للعذر، قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الإقامة على الكفر إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء؛ إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ**﴾،

---

(١) في قبال دعوى الحرية المطلقة لله تعالى، المفضية للقول بإمكان صدور القبيح منه - والعياذ بالله تعالى- وللقول بالجبرية من جهة أُخرى، وهي دعوى الأشعرية، الذين لم يلتزموا بمقولة العدلية (الشيعة والمعتزلة) القائمة على أساس الإيمان بالعدل، وأنَّ الله تعالى قد أوجب ذلك على نفسه، فلا يُمكن صدور القبيح منه، ويجب الوفاء بالوعد، وما شابه ذلك من المسائل المتعلّقة بالعدل.

وقال في سورة أخرى: **﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأرض كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ الناس حتى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾**)[١]، فالإكراه يعني الجبر، وهو منفي بصريح الآية، ونفيه يعني إثبات التفويض.

هذه خلاصة مُدَّعى المعتزلة، ولكنه استدلال سقيم، لأنه موقوف على إثبات أصل غير ثابت البتّة، فلكي يثبت الاستدلال بالآية على موضوعة التفويض لابدَّ من إثبات نسبة التناقض بين الجبر والتفويض، وهو أمر غير ثابت، فهنالك مقولة ثالثة بينهما، وهي مقولة أهل البيت عليهم السلام المتمثّلة بالقول بالأمر بين أمرين، فلا جبر ولا تفويض، التي بها يُحفظ اختيار الإنسان، فتنفي مقولة الأشاعرة، دون أن يُسلب سلطان الله تعالى، فتنفي مقولة المعتزلة.

عن محمد بن يحيى عمّن حدثه عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (**لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين،** قال: قلت وما أمر بين أمرين؟ قال: **مثل ذلك: رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينتهِ، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية**)[٢].

وفي رواية أُخرى عُبِّر عن هذه المنزلة باللطف. عن أبي طالب القمّي عن رجل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوّض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت: فماذا؟ قال: **لطف من ربّك بين ذلك**)[٣].

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٣، ص١٤-١٥. والآية الأُولى: «الكهف: ٢٩». والآيتان الأُخريان: «الشعراء: ٣-٤».

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٦٠، ح١٣.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١٥٩، ح٨.

إنَّ هذه المنزلة الرفيعة في الوقت الذي تُثبت اختيار الإنسان بخلاف الجبر، فإنها تُثبت سلطان الله تعالى بخلاف التفويض؛ فعن يونس عن عدّة عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (قال له رجل: جُعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: **الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذّبهم عليها**، فقال له: جُعلت فداك ففوَّض الله إلى العباد؟ قال: فقال: **لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي**، فقال له: جُعلت فداك فبينهما منزلة؟ قال: فقال: **نعم أوسع ما بين السماء والأرض**)[1].

وعنه عليه السلام أيضاً: (**الله أكرم من أن يُكلِّف الناس ما لا يطيقون، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد**)[2].

والخلاصة: إنَّ الآية وإن كانت بصدد نفي الجبر إلا أنها ليست بصدد إثبات التفويض، فهنالك منزلة ثالثة بينهما، وهي منزلة الأمر بين أمرين، وهي المقولة الموافقة للسير العقلي والنقلي معاً، بل تُوافق سيرة العقلاء أيضاً.

قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

تصويرات الرشد والغي

إنَّ تصويرات الرشد والغيّ تتوقّف كثيراً على بيان صفات الرشد والراشد وصفات الغواية والغواي، فللرشد مزايا لابدَّ من الاتّصاف بها، كما أنَّ للغواية صفات لابدَّ من التنصّل عنها، لِيتأتّى لنا من ذلك كلّه التمسّك بالعروة الوثقى، من هنا يتعيَّن علينا الوقوف عند هذه المزايا والصفات، وذلك من خلال عرض قرآني خالص، لأنه بيان وتبيان لكلِّ شيء.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص١٥٩، ح١١.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٦٠، ح١٤.

صفات الراشد والغاوي

من خصائص القرآن الكـريم تقديمـه البيانـات الأساسـية لكـلّ مفهـوم يطرحه، فتجده عندما يطرح مفهوم الأبرار والمُتّقين يُبيِّن لنا صفاتهم، وعنـدما يطرح مفهوم المخلصين والشاكرين يُقدِّم لنا ذلك من خلال عرض المـصاديق الفعلية لها، بمعنى أنَّ هنالك مجموعة صفات يجـب توفّرهـا لينطبـق المفهـوم، وهكذا نجده في مفاهيم الشرك والكفر والنفاق فإنه يُقدِّمها من خلال عرض مجموعة صفات تُؤطِّر لنا المفهوم، وهكذا الحال في مفهـومي الرشـد والغـيّ، حيث يتعرَّض القرآن الكريم لبيان صفات الراشدين وصفات الغاوين.

قال تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْـرِ لَعَنِـتُّمْ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَـيْكُمُ الْإِيـمَانَ وَزَيَّنَـهُ فِي قُلُـوبِكُمْ وَكَـرَّهَ إِلَـيْكُمُ الْكُفْـرَ وَالْفُـسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ**﴾ (**الحجرات: ٧**)، فهنالك صفات إيجابية يجـب الاتّصاف بها، تتمثّل بحبّ الإيمان والرغبة فيه، وهنالك صفات سـلبية يجـب التنزّه عنها، تتمثّل بنفي الكفر والفسوق والعـصيان، عندئـذ يتّـصف الجـامع لصفات الإيجاب والنفي بالراشدية؛ وفي قبال ذلك يُقدِّم لنـا مفهـوم الغوايـة والغاوية من خلال صفات مُعيّنة؛ قـال تعـالى: ﴿**إِنَّ عِبَـادِي لَـيْسَ لَـكَ عَلَـيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَـكَ مِـنَ الْغَـاوِينَ**﴾ (**الحجـر: ٤٢**)، فمـن صـفات الغـاوين: اتّباعهم للشيطان، أو من كان للشيطان سلطان عليهم، وهذا يعني أنَّ الخارج عن سلطان الشيطان يكون من الراشدين، فتُضاف صـفة جديـدة للراشـدية، كما هو واضح.

وقال تعالى: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَـهُ الـشَّيْطَانُ فَكَانَ مِـنَ الْغَـاوِينَ**﴾ (**الأعـراف: ١٧٥**)، حيـث تُقـرِّر لنـا الآيـة حقيقـة كـون الانسلاخ والتنصّل عن آيات الله تعالى هو مقدّمة أُولى لطريق الغـاوين، لأنـه يكون قد وفَّر الأرضية والمرتع الخصب للشيطان، فيكـون مـؤهَّلاً لاحتـضان

الشيطان له فيكون غاوياً حقيقياً، والغواية في المقام هي الكفر والخروج عن ولاية الله تعالى.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٦)، فالآية تتحدّث عن الغاوين أيضاً، لأنها تتميم للآية السابقة، ولكنها هنا تُسجِّل صفات جديدة، أبرزها الخلود إلى الأرض واتّباع الهوى، ومعنى الخلود إلى الأرض هو التنصّل عن قيم السماء، لأنَّ القيم السماوية جاءت لتنقذ الإنسان من حاكمية عالم المادّة وليس القضاء على المادّة، فذلك محال ومخالفة شرعية أيضاً، وإنما المطلوب هو أن لا تكون عبداً للمادّة، لك أن تتملّكها فيكون لك حُسن المآب، لا أن تتملَّكك فتسوء العاقبة؛ قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ (آل عمران: ١٤)، ولذلك قالوا بأنَّ الزهد لا يعني أن لا تملك شيئاً، وإنما أن لا يملكك شيء من دون الله تعالى، فإذا ما كنت كذلك كنت من الراشدين، وذلك هو الخُلق الوقائي من الأسى على حُطام الدنيا؛ قال تعالى: ﴿لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (الحديد: ٢٣).

وأما المقطع الأوّل من آية الكرسي فإنه يُشير إلى حقيقة مهمّة من خلال بيانية الرشد من الغيّ، وهي حقيقة توفّر جميع الأسباب المُخرجة من دوائر الغفلة، ليكون الإنسان على مُفترق طرق وهو مُستوعب لِما وصل إليه من البيانات القرآنية والسنّة الشريفة، فيُخيِّر نفسه بين سلوك طريق الراشدين المتمثّل بالكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، أو يسلك طريق الغاوين المُفضي إلى الانسلاخ من آيات الله تعالى الواصلة إليه والكينونة في بُؤر الشيطان.

فتلخَّص إلى هنا أنَّ هنالك مجموعة صفات للراشدين والغاوين، يستعرضها لنا القرآن الكريم لتكون لنا كواشف إنِّية عمَّا نحن عليه، فنأخذ بأسباب الرشاد ونَذَر أسباب الغواية، وذلك هو مصداق تمسّكنا بالعروة الوثقى.

فائدة: إنَّ جميع ما تقدّم في بحث الولاية ينعكس تماماً على موضوعة الرشد والغواية، فمن تمسَّك بالولي المعصوم وعمل على طاعته ولزوم متابعته كان من الراشدين، الكافرين بالطاغوت، المؤمنين بالله تعالى، المتمسّكين بالعروة الوثقى، ومن تنصَّل عن ولاية الوليِّ المعصوم وأبدلها بولاية الآخرين فقد كان من الغاوين عابداً للطاغوت محكوماً له؛ ولعلَّ ما جاء في بعض الأخبار التي تربط موضوعة الولاية المعصومة بالعروة الوثقى ما يُساعد على ذلك، من قبيل قول رسول الله صلى الله عليه وآله مخاطباً أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**يا علي من أحبّكم وتمسَّك بكم، فقد تمسّك بالعروة الوثقى**)[1]، وعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (**العروة الوثقى هي: ولاية علي عليه السلام والقول بإمامته والبراءة من أعدائه، والطاغوت أعداء آل محمد عليهم السلام**)[2]، وأخيراً عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**أنا عروة الله الوثقى**)[3]، وقد أنصف الفخر الرازي في موضوعة العروة الوثقى بقوله: (**من اتخذ علياً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه**)[4]، وسيأتي في بعض البيانات اللاحقة حديث عن تصويرات الاستمساك بالعروة الوثقى وطبيعته.

---

(١) كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر، لأبي القاسم الخزاز القمي: ص٧١.

(٢) شرح الأخبار في فضائل الأئمّة الأطهار، للقاضي أبي حنيفة النعمان التميمي المغربي: ج١، ص٢٣٩، ح٢٥٤.

(٣) بحار الأنوار: ج٣٩، ص٣٣٩.

(٤) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج١، ص١٨٧.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

حقائق الكفر والإيمان والاستمساك

وهنا توجد خمسة بحوث ينبغي رسم بياناتها وحدودها، وهي:

الأوّل: تصويرات الكُفُر بِالطَّاغُوتِ.

الثاني: حقيقة الإيمان بِالله تعالى.

الثالث: علاقة التولّي والتَبرِّي بذلك.

الرابع: تصويرات الاستمساك بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ.

الخامس: أسرار امتناع انفِصَام العروة الوثقى.

البحث الأول: تصويرات الكفر بالطاغوت

ورد في خبر طويل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن أبي عمرو الزبيري، قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عزَّ وجلَّ. قال: **(الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه: فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما أمر الله، وكفر البراءة، وكفر النعم...)**(١).

وقد كتب عبد الملك إلى سعيد بن جبير يسأله عن الكفر فقال: (الكفر على وجوه: فكفر هو شرك يتخذ مع الله إلها آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادّعاء ولد لله، وكفر مُدَّعي الإسلام، وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل الله ويسعى في الأرض فساداً ويقتل نفساً محرّمة بغير حقٍّ، ثمَّ نحو ذلك من الأعمال كفران: أحدهما كفر نعمة الله، والآخر التكذيب بالله)(٢).

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٣٨٩، ح١.

(٢) انظر: لسان العرب: ج٥، ص١٤٤.

ولهذه التقسيمات مناشئ قرآنية، كما نُبِّه لذلك في الحديث، فكفر الجحود إما أن يكون على علم فيمنعهم الكبر من قبول الحقّ والعمل به، أو على جهلٍ استحكم بهم فلم يعد في إنذارهم نفع، والأوّل كما في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)، والثاني كما في قوله تعالى: ﴿وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (يس: ١٠)، وأما الكفر بترك ما أمر الله تعالى به فكما في قوله تعالى: ﴿...أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾ (البقرة: ٨٥)، وأما كفر النعم، فكما في قوله تعالى حكاية عن نبيّه سليمان عليه السلام: ﴿...قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل: ٤٠)، وأما كفر البراءة، فكما في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاء مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾ (الممتحنة: ٤).

وهذا القسم الأخير له صلة وثيقة بموضوعة بحثنا، فقد تبرّأ إبراهيم عليه السلام من الطواغيت التي تُعبد من دون الله تعالى ومن أتباع الطواغيت، ولنا به أُسوة، فقوله تعالى في مورد البحث: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ)، لا يتوقّف عند شخص الطاغوت، وإنما لا بدَّ أن يشمل أتباعه أيضاً، فكان موقف إبراهيم الخليل عليه السلام حامل لواء التوحيد واضحاً وصريحاً، فإنَّ الطاغوت لا وجود له لولا أتباعه، فهم أسوأ حظّاً من أوليائهم، ولذا أعلن عليه السلام موقفه: ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاء أَبَداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾، فلا مناص من ذلك، ولا ريب بأنَّ هذه العداوة والبغضاء ليست أمراً صورياً، أو أنه أمر اعتباري اقترحه إبراهيم عليه السلام، وإنما هو النتاج الطبيعي والعملي الذي تفرضه طبيعة التنافي بين معطيات التوحيد ومعطيات

الشرك، بين معطيات الرشد ومعطيات الغواية، معطيات العلم ومعطيات الجهل، معطيات الحقّ ومعطيات الباطل، فليس هنالك نقطة التقاء سوى التبليغ، وما عداه فالهويتان ليس فيهما سوى العلامات الفارقة، والتضادّ والتنافي المطلق.

من هنا تتجلَّى أمامنا الخطوط العامّة لصور الكفر بالطاغوت، فإنها لا تتوقّف عند إعلان البراءة من نفس الطاغوت، وإنما تتجاوز ذلك للبراءة من أعوان الطاغوت وأنصاره، ولا تتوقّف عند ذلك وإنما تتجاوزه إلى إبداء العداوة والبغضاء، فلا يجوز أن نُلقي إليهم بالمودّة، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءكُم مِّنَ الْحَقِّ...**﴾، فجعَل إلقاء المودّة إليهم موالاة لهم، بمعنى اتخاذهم أولياء، وهذا يعني عود الطاغوتية والإخراج من النور إلى الظلمات، بل إنَّ النهي يتجاوز مستوى الإلقاء إلى مستوى إسرار المودّة، فتكون مودّة الذين كفروا ممنوعة جهراً وسرّاً، وهذا ما جاء في ذيل الآية الآنفة، وهو قوله تعالى: ﴿**تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ**﴾ (**الممتحنة: ١**).

ولذلك كلِّه ينبغي توخِّي الحذر الشديد، فإنَّ الكفر بالطاغوت لا يتجزَّأ أبداً، وقد تقدّم في التقسيمات أنَّ هنالك كفراً يُسمَّى بالكفر بترك ما أمر الله تعالى به، ومثّلنا له بقوله تعالى: ﴿...**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ**...﴾، والحذر الشديد يتأكَّد في زلل اللسان، لاسيَّما إذا صدرت من أُناس لهم حضور وحظوة، وقد ورد في الحديث: (**ما من يوم إلا وكلُّ عضو من أعضاء الجسد يكفّر اللسان، يقول: نشدتك الله أن أعذب فيك**)[1]، أي: يذلّ

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص١١٥، ح١٢.

ويخضع له، يقول: نشدتك الله أن أعذِّب فيك.

فائدة: إنَّ إعلان العداوة والبغضاء ضدَّ الطاغوتية وأتباعها، أو إشعارهم بذلك، لا يتوقَّف على كونه واجباً شرعياً يُؤدّيه الموالي، وإنما قد شُرِّع ذلك لأهداف عظيمة وعميقة، منها: تحصين المؤمن من لوث الكافرين، فإذا كانت العداوة والبغضاء حاضرتين لدى المؤمن تجاه الكافرين فذلك مانع نفسي من الإصغاء إليهم، فالنفس مجبولة على الصدود والتنفّر عمّا تبغضه؛ ومنها: إشعار الخصوم بسوء ما هم عليه، فالمحاصرة الاجتماعية تُؤسِّس لدواعي الخروج من العزلة؛ وقد ورد ذلك صريحاً بالنسبة لمدمني الخمر والفسقة مُرتكبي الفواحش، حيث يُقاطَعون اجتماعياً، حتى جاء في بعضهم أن لا يُسقوا ماءً، والكراهة الشديدة في تزويجهم، وقد صرَّح الفقهاء بذلك، قال الشهيد الأوّل: (يكره تزويج الفاسق وخصوصاً شارب الخمر)[1].

البحث الثاني: حقيقة الإيمان بالله تعالى

في ضوء ما تقدَّم في موضوعة الكفر بالطاغوت تتجلّى أمامنا الملامح الأساسية للإيمان بالله تعالى، فالبراءة وهي مُقدَّمة على التولّي - كما سيأتي - تُقدِّم لنا أوّليات الإيمان بالله تعالى، فالإيمان بالله لا يقتصر على إعلان التولّي له والعمل على طاعته ومتابعته، فتلك مرحلة طولية تسبقها عدّة مراحل، أو قل مرحلة واحدة ذات خطوات، وهي مرحلة التبرّي، وخطواتها البراءة من كلّ طاغوت ومن أتباعهم وإشعارهم بالعداوة والبغضاء، وقد عرفت السرَّ في ذلك.

فإذا تحقَّق ذلك يكون الإيمان بالله تعالى قد انطلق من أرضية صلبة، فإذا أُعلن الإيمان به سبحانه فإنه يقتضي الإيمان بجميع أُصول الدين وفروعه،

---

(١) اللمعة الدمشقية، محمد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأول): ص١٦٧.

والجامع المشترك في ذلك هو تحقّق عنوان الطاعة ولزوم المتابعة، وأما الإيمان ببعض الأُصول أو ترك بعض الفروع اعتقاداً لا معصية فذلك ممَّا يصدق عليه قوله تعالى: **﴿...أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾** (البقرة: ٨٥)، فالنصّ واضح والمصير معلوم، وأما من وقعت له شُبهة فيُراعى فيه ذلك.

وقد عبَّرنا بالاعتقاد دون المعصية لأنَّ المعصية تقع من المؤمن ولا تُخرجه من الدين ولا تصدق الآية الآنفة بحقِّه، لأنَّ المراد من التارك لبعض الكتاب هو الاعتقاد ببطلان هذا البعض، كما هو حال جملة من أدعياء العلم وأنصاف المُتعلِّمين الذين يُفتون بما لا يعلمون، فيُحلِّلون ويُحرِّمون لاستحسانات باطلة خرَّجوها بضرورة معاصرة الواقع، وأنَّ الفقه مُنبثق من سيرة العقلاء، وكلّ سيرة وليدة عصرها، وهذا العصر له سيرته الخاصّة التي تقتضي فقهاً جديداً، دون أن يُفرِّقوا بين مساحات الموضوع القابلة للسعة والضيق، وبين مساحة الحكم الثابتة، فضلّوا وأضلّوا بذلك.

البحث الثالث: علاقة التولي والتبرّي بالآية

أجمع أعلام الأُمة على قضيَّتي التولِّي والتبرِّي، واختلفوا في كونهما من مسائل أُصول الدين فيلزم فيها الاعتقاد أم من فروع الدين؟ ولعلَّ ارتباطهما بالكفر والإيمان، والتعبير عنهما بأنهما أوثق عُرى الإيمان يجعلانهما أقرب للأُصول منهما إلى الفروع، فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأصحابه: **أيُّ عرى الإيمان أوثق؟** فقالوا: الله ورسوله أعلم، وقال بعضهم: الصلاة، وقال بعضهم: الزكاة، وقال بعضهم: الصيام، وقال بعضهم: الحجّ والعمرة، وقال بعضهم: الجهاد، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **لكلّ ما قلتم فضل وليس به، ولكن أوثق**

عرى الإيمان الحبُّ في الله والبغض في الله، وتوالي أولياء الله والتبرِّي من أعداء الله)[١]، والمُلاحظ أن الصحابة قد عدّوا جميع فروع الدين أو أهمَّها، فكان لها فضل ولكنها ليست بأوثق عُرى الإيمان، فتكون مسألة التولِّي والتبرِّي بنكتة الأوثقية مُقدَّمةً على سائر فروع الدين، وهذا ما يُقرِّبها من الأُصول.

وقوله صلى الله عليه وآله: **(الحبُّ في الله والبغض في الله، وتوالي أولياء الله والتبرِّي من أعداء الله)** يتضمَّن تعريفاً موجزاً ودقيقاً للتولِّي والتبرِّي، فالتولي والتبرِّي تعبير آخر عن نفس الحبّ والبغض، وإن كانا أشمل من ذلك، كما سترى، وإن كان في ذلك كفاية لوجوبهما، فعن رسول الله صلى الله عليه وآله: **(الحبُّ في الله فريضة، والبغض في الله فريضة)**[٢].

وقد عُبِّر عنهما بشكل غير مُباشر بأنهما هما الدين، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قوله: **(كلّ من لم يُحبّ على الدين، ولم يُبغض على الدين، فلا دينَ له)**[٣].

وقد جاء في حديث شرائع الدين عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: **(وحبُّ أولياء الله والولاية لهم واجبة، والبراءة من أعدائهم واجبة ومن الذين ظلموا آل محمد عليهم السلام...والبراءة من جميع قتلة أهل البيت عليهم السلام واجبة، والولاية للمؤمنين الذين لم يُغيِّروا ولم يُبدِّلوا بعد نبيّهم صلى الله عليه وآله واجبة...والولاية لأتباعهم والمقتدين بهم و بهداهم واجبة)**[٤].

ورغم أنَّ هنالك الكثير من الواجبات المعلومة إلا أنهما كانا محلَّ العناية الإلهية الخاصّة، حتى عُدَّا في بعض الأخبار أنهما لله تعالى خالصين، فقد ورد

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص١٢٥، ح٦.
(٢) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٥٢.
(٣) أُصول الكافي: ج٢، ص١٢٦، ح١١.
(٤) الخصال: ص٦٠٧، ح٩.

أنَّ الله تعالى قد قال لموسى عليه السلام: (**هل عملت لي عملاً قطّ؟ قال: صلّيت لك وصمت وتصدّقت وذكرت لـك، قـال الله تبـارك وتعـالى: أمّـا الـصلاة فلـك برهان، والصوم جُنّة، والصدقة ظلّ، والذكر نور، فأيّ عمل عملت لي؟ قال موسى عليه السلام: دُلّني على العمل الذي هو لك، قال: يا موسـى هـل واليـت لي وليـّاً، وهل عاديت لي عدوّاً قطّ؟ فعلم موسى أنَّ أفضل الأعمال الحبُّ في الله، والبغض في الله**)[1].

ولا ريب بأنَّ وجوبهما واختصاصهما بالله تعالى يجعلانهما محلاً للقرب منـه سبحانه، لاسيَّما فيما جاء في حديث موسى عليه السلام من تعلّقهما بأولياء الله تعالى وأعدائه، وقد ورد في بعض زيارات العترة الطاهرة: (**وأتقرّب إلى الله ثـمَّ إليكم بموالاتكم وموالاة وليّكم، وبالبراءة من أعدائكم والناصبين لكـم الحـرب، وبالبراءة من أشياعهم وأتباعهم، إني سلم لمن سالمكم وحرب لمـن حـاربكم، ووليّ لمن والاكم وعدوّ لمن عاداكم...**)[2].

إذن فللتولِّي والتبرِّي أثمان عملية وضرائب مادّية ومعنوية لا بدَّ من تقـديمها، خلاصتهما أن تكون سلماً لمن سالمهم وحرباً لمن حاربهم، لأنَّ تـولّيهم تـولٍّ لله تعالى ومُعاداتهم مُعاداة لله تعالى، وقد جاء فيهم: (**السلام على الذين من والاهـم فقد والى الله، ومن عاداهم فقد عادى الله، ومن عرفهم فقد عرف الله، ومن جهلهم فقـد جهل الله، أُشهد الله أني حرب لمن حاربكم، سلم لمن سالمكم، مؤمن بما آمنتم به**)[3].

إذا اتّضح ذلك فلنا أن نسأل: أيّ الواجبين مُقـدَّم عـلى الآخـر، التـولِّي أم التبرِّي، وما صلة ذلك بآية الكرسي؟

والجواب عن ذلك: إنَّ البراءة مُقدّمة للولاية ومُتقدِّمة عليها، فـلا معنـى

---

(١) الدعوات، للراوندي: ص٢٨، ح٥٠.

(٢) مصباح المتهجد: ص٧٧٥.

(٣) المهذّب، لابن البراج الطرابلسي: ج١، ص٢٩٠.

للتولِّي بدون أن يتحقَّق التبرِّي، وقد جاء ذلك صريحاً في المقطع الثاني من آية الكرسي، وهو قوله تعالى: (**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقَىَ**)، حيث قُدِّم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله سبحانه، وقد عرفت في بحوث أنَّ من معاني الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى: البراءة من أعداء الله جميعاً، وتولِّي أولياءه سبحانه.

وقد ورد هذا المعنى في أكثر من مورد قرآني، كما في: ﴿**لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ...**﴾ (**المجادلة: ٢٢**)، فهؤلاء المؤمنون لم يُكتب في قلوبهم الإيمان، ولم يؤيّدوا بروح منه، ولم يُوعدوا بدخول الجنّة إلا بعد أن حقَّقوا معنى البراءة ممَّن يُعادون الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، بل الآية تعدّ الإيمان بدون التبرِّي سالباً بانتفاء موضوعه.

البحث الرابع: تصويرات الاستمساك بالعروة الوثقى

لا ريب بأنَّ الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى مُفضيان للتمسّك بالعروة الوثقى، ولكنَّ هذا التمسّك مشروط بتحقّق معنى الكفر ومعنى الإيمان، ومعناهما هو الالتزام بلوازمهما، فالإيمان مثلاً يستلزم الطاعة المطلقة ولزوم المتابعة، ومن جملة أولويات هذه الطاعة التقيُّد بالطاعة المطلقة للأولياء المُنصَّبين من قبله سبحانه، فالخروج عن طاعتهم عمداً لازمه الخروج من حريم الولاية الإلهية والدخول في ولاية الشيطان، وبالتالي فإنَّ كلمة التوحيد لا تكفي وحدها في الإخراج من الظلمات إلى النور، ولو كان ذلك الأمر كافياً لانتفع به الطاغوت الأكبر، فالشيطان قد أمر الإنسان بالكفر ولكنه لم يدَّعِ الألوهية لنفسه؛ قال تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الحشر: ١٦)، فالمخلوق الوحيد الذي

ادَّعى ذلك لنفسه زوراً وبهتاناً هو الإنسان، بل ادَّعى أنه الأعلى، كما في قصّة فرعون إذ هتف بقومه: ﴿**فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى**﴾ (**النازعات: ٢٤**) تكبُّراً وتجبُّراً.

﴿**قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ**﴾ (عبس: ١٧) حيث فاق الشيطان بذلك، وأمّا الشيطان فقد تمسَّك بكلمة التوحيد، نفاقاً منه؛ للخروج من ولاية آدم ولزوم طاعته.

وكلمة التوحيد إنما تُؤخذ بشرطها وشروطها، وهذا الأمر لا يتحقَّق بدون طاعة أوليائه، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿... **مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (الحشر: ٧)، فيكون الخروج عن طاعة الرسول صلى الله عليه وآله خروجاً عن طاعة الله تعالى وولايته، وعندما يقول الرسول صلى الله عليه وآله في حديث ترويه كتب الفريقين معاً: (**أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا من بعدي: الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله عزّ وجلّ حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**)[1] فلا بدَّ من التمسّك بالقرآن والعترة الطاهرة، وإلا كان المصير هو الضلالة، والضلالة في المقام تعني الخروج عن ولاية الله تعالى إلى ولاية الشيطان، وعندما يقول صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: (**إنَّ الله مولاي وأنا وليُّ كلّ مؤمن، ثمَّ أخذ بيدي علي فقال: من كنت وليّه فهذا وليّه، اللهمَّ وال من والاه وعاد من عاداه...**)[2]، فلا بدَّ من الالتزام بولاية علي عليه السلام، فالخروج عن

---

(١) أُخرج هذا الحديث الشريف بهذا اللفظ وبألفاظ أخرى متواترة المعنى في مصادر كثيرة من الفريقين معاً، منها: أُصول الكافي: ج٢، ص٤١٥، ح١. و: مسند أحمد بن حنبل: ج٣، ص١٤، ١٧، ٢٦، ٥٩. و: ج٤، ص٣٧١. و: ج٥، ص١٨٢، ١٨٩. وفي فضائل الصحابة، لابن حنبل: ص٢، ح٦٠٣، ح١٠٣٥. والصواعق المحرقة، لابن حجر: ص٧٥، ٨٩.

(٢) فضائل الصحابة، للنسائي: ص١٥.

ولايته خروج عن ولاية الرسول وهو خروج عن ولاية الله تعالى؛ ولذلك كان الإمام الرضا عليه السلام يقول: (حدثني أبي عن أبيه عن جده رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: إنَّ الله عزَّ وجل يقول: **الإيمان حصني ومن دخل حصني أمن من عذابي، ومن قال لا اله إلا الله مخلصاً دخل الجنة** - ثمَّ ضرب راحلته وسار قليلاً والناس خلفه، ثمَّ التفت إليهم، ثمَّ قال:- **بشرطها وشروطها وأنا من شروطها**)[1]، أي: أن التوحيد مقرون بالقول بولايتهم وطاعتهم ولزوم متابعتهم.

وعليه فإنَّ التمسّك بالعروة الوثقى، الذي يُمثّل خلاصة الإخراج من الظلمات والدخول في النور، هو التمسّك بالولاية الذاتية لله تعالى والولاية المجعولة من قبله للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وللأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وما دون ذلك فهو خروج عن الولاية الحقّة، وإخراج من النور إلى الظلمات.؛ وقد ورد في الأخبار تصريح بمصداق العروة والوثقى، فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**أنا عروة الله الوثقى**)[2]، وعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (**العروة الوثقى هي: ولاية علي عليه السلام والقول بإمامته والبراءة من أعدائه، والطاغوت أعداء آل محمد**)[3].

البحث الخامس: أسرار امتناع انفِصام العروة الوثقى

وهنا يُمكننا أن نستعرض رؤيتين لعدم انفصام العروة الوثقى، وهما:

الرؤية الأُولى: الانفصام وعدمه بلحاظ الوليّ المعصوم

من أهمّ أسرار عدم انفصام العروة الوثقى: كونها مقرونة بالعصمة من

---

(١) عوالي اللآلي: ج٤، ص٩٤. والحديث معروف بحديث السلسلة الذهبية.

(٢) بحار الأنوار: ج٣٩، ص٣٣٩.

(٣) شرح الأخبار: ج١، ص٢٣٩، ح٢٥٤.

جهة، واقترانها بولاية الله تعالى من جهة أُخرى، بمعنى أنها لا تطالها حكومة غير حكومته سبحانه، فلا مجال لطروء الانفصام عليها والحاكم هو الواحد القَّهار.

بعبارة أُخرى: إنَّ احتمال صدور الخطأ أو الغفلة والسهو والنسيان مُفضٍ إلى انفصام تلك العروة، فكان لا بدَّ للولي الذي به تُحفظ العروة من الانفصام أن يكون معصوماً بعصمة مطلقة، وهذا المعنى يُرسِّخه حديث الثقلين الآمر بالتمسّك بالعترة الطاهرة، وجعل ذلك ضماناً من الضلال، فلو احتملنا صدور الخطأ أو أيّ شيء يُخالف الحقَّ والصواب فالمصير هو الضلال، فكان لا بدَّ من العصمة العاصمة له من مخالفة الحقّ، والعاصمة لنا من الضلال، وهذا هو معنى امتناع العروة الوثقى من الانفصام.

الرؤية الثانية: الانفصام وعدمه بلحاظ المُكلَّفين

بمعنى أنَّ العروة الوثقى القائمة بالوليّ المعصوم لها تجلِّيات منبسطة على المُولَّى عليهم، فتكون لكلّ مؤمن عروة مُنبسطة بحدود إيمانه وكماله، فيكون الانفصام وعدمه نسبياً، بمعنى أنَّ كلّ مخالفة منه هو انفصام لعروته بقدرها، وكلّ طاعة هو انجبار لعروته بقدرها.

وهذا المعنى الباطني للعروة، والتنوّع في الانبساط بحسب الكمال عليه إشارات وشواهد قرآنية وروائية، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩)، المُتضمّن لإشارات كثيرة، منها ما نحن فيه من التمسّك بالعروة ودرجة انعدام الانفصام، وقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعِلْمِ**...﴾ (النجم: ٣٠)، وسيأتي بيان ذلك مع عرض إشارات وشواهد قرآنية وروائية أُخرى على موضوعي العروة الوثقى وعدم انفصامها، وذلك في بحوث تأويلات الآية.

قوله تعالى: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾

معنى ولاية الله تعالى على المؤمنين

وها هنا عدّة بحوث تتعلّق بالولاية وتقسيماتها، وعلاقتها بقبول الأعمال، وطلب الكمالات، ومحوريتها في السير التنظيمي للمجتمع والسير الأخلاقي للفرد، والآثار الأُخرى المترتّبة عليها، وسنحاول عرضها بشيء من التفصيل، وهي كالتالي:

البحث الأوّل: معنى الولاية وتقسيماتها

إنَّ عنوان الولي يُطلق على طرفي الولاية، فتشمل المولَّى عليهم، فيقول المولَّى عليه: فلان وليّي، أو أنا مولى فلان، كما للولي الحقيقي أن يقول بشأن المولَّى عليه: فلان وليّ لي، بمعنى التابع، فإذا قال المُولى عليه بأنه ولي فلان، فذلك لا يعني المكنة له بالتصرّف، وإنما بمعنى التبعية، ومن هنا تفهم معنى قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس: ٦٢)، فالإنسان الصالح التقي وليٌّ لله تعالى، كما أنَّ الله تعالى وليُّه بنصّ فقرة البحث: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾، فالمؤمن وليٌّ لله تعالى والله تعالى وليٌّ له أيضاً، بنكتة مكنة التصرّف في طرف الخالق، وبنكتة الإيمان والتبعية والطاعة في طرف المخلوق، فلا تنافي ولا تناقض، كما هو واضح.

ثمَّ إنَّ الولاية على قسمين، ولايةٌ أَمَرَ بها العقل والنقل، وولاية نهى عنهما العقل والنقل أيضاً، أما المأمور بها فهي الولاية الثابتة لله تعالى أوّلاً وبالذات، وبتبعها الولاية الثابتة من قبل الله تعالى لخاصّة من الناس ثانياً وبالعرض، ومورد فقرة البحث يتناول هذا القسم الأوّل من الولاية بشطرها الأوّل، وأما شطرها الثاني الثابت لخاصّة من الناس فهي من قبيل ولاية الرسول صلى الله عليه وآله وولاية الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، كما في قوله

تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)[١]، والذي أسمينا الولاء لهم بالولاء الإيجابي، وجعلناه على مراتب، فراجع[٢].

وأما الولاء المنهيّ عنه فيتعلّق بولاية الشيطان، التي تقع في قبال ولاية الله تعالى، كما جاء صريحاً في المقطع الثالث من آية الكرسي، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾، وولاية الطاغوت منهيّ عنها، فهي الخسران المُبين، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿...وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِّن دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيناً﴾ (آل عمران: ٢٨)؛ وبتبع هذه الولاية الطاغوتية تأتي ولاية الكفّار، التي تقع في قبال ولاية الولاية الخاصّة لطبقة خاصّة من المؤمنين، وقد نهى عنها الله تعالى في كتابه، كما هو صريح قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاء...﴾ (المائدة: ٥٧)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءكُم مِّنَ الْحَقِّ...﴾ (الممتحنة: ١)، كما قد نهانا الله تعالى عن إبدال ولاية المؤمنين بولاية الكافرين، فذلك الذي يبرأ منه الله تعالى، إلا من اضطر لذلك تقية منه، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: ٢٨)، بل أُمرنا بمواجهة هذه الولايات الكاذبة التي ما انفكّت عن الإيقاع بالإنسان في المهالك والانتهاء به إلى سوء العاقبة، ولذا فحربهم

---

(١) سيأتي الكلام في مضمون هذه الكريمة المتعلقة بالولاية المجعولة من قبل الله تعالى لبعض الخاصّة من خلقة، في البحث الثاني من هذه الفقرة.

(٢) في مطلع التفسير التجزيئي للمقطع الثالث من الآية، تحت عنوان: (تحديد معنى الولاية...).

وجهادهم ليس جهاداً ابتدائياً لِيُشكّ في مشروعيته، وإنما هو جهاد دفاعي خالص، به نحفظ أنفسنا والمؤمنين من سوئهم وطغيانهم، قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الله وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً**﴾ (النساء: ٧٦)، وقد مرَّت بنا تفصيلات مهمّة عالجنا فيها موضوعة الجهادين، الابتدائي والدفاعي، وقد أثبتنا عود الجهاد الابتدائي للجهاد الدفاعي(١).

البحث الثاني: علاقة الولاية بقبول الأعمال وطلب الكمال

لا ريب في لزوم التمسّك بولاية الله تعالى الثابتة أوّلاً وبالذات، وأنَّ كلّ شيء دونها محض سراب، فالخارج عنها كافر جملةً وتفصيلاً، وداخل في ولاية الشيطان؛ قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء...**﴾ (**النور: ٣٩**)، إنما الكلام في الولاية المجعولة من قبل الله تعالى لبعض الخاصّة من خلقه، والذين أمر بطاعتهم والرجوع إليهم، من قبيل ولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فهي ولاية ثابتة له ثانياً وبالعرض، ووفقاً إلى أنَّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات فإنَّ طاعتنا لهم ولزوم متابعهم كطاعة الله ولزوم متابعتنا له سبحانه.

وهذا ما تتفرَّع عليه عدّة مسائل عقدية وشرعية وأخلاقية، فمن جملة المسائل العقدية ترتّب مسألة الكفر والإيمان، فإنَّ مواليهم موالي الله تعالى ومُعادي الشيطان، ومُعاديهم معادي الله تعالى وموالي الشيطان، كما هو ظاهر لسان آية الكرسي في مقطعها الثاني: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ...**﴾، بمعية قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ...**﴾ (**المائدة: ٥٥**)، وتكون بيعته بيعة لله تعالى لازمة على الجميع

---

(١) في القسم الثاني من التفسير الموضوعي للآية، ضمن تفسير فقرة: (**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**).

ولا يجوز التنصّل عنها أبداً؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ (الفتح: ١٠).

ومن جملة المسائل الشرعية المترتّبة على انتهاء ولايتهم إلى ولاية الله تعالى: أنهم يُعتبرون مصدراً شرعياً على حدّ مصدرية الله تعالى في تعيين الأحكام ورصدها، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧).

ومن جملة المسائل الأخلاقية السعي للاتّصاف بأخلاقهم وصفاتهم، على حدّ سعينا للاتّصاف بصفات الله تعالى، كما أُلمح لذلك في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾ (الأحزاب: ٢١).

إذن فالكفر والإيمان والمصدرية الشرعية والقدوة الحسنة الواجبة الاتّباع هي من جملة المسائل المترتّبة على تبعية الولاية المجعولة من قبله تعالى لولايته الثابتة له أوّلاً وبالذات، فليس لنا أن نجتهد في قبال نصوصهم، وليس لنا أن نُنصِّب أولياء وأئمة من دونهم، لأنها ولاية إلهية غير مجعولة من قبل الإنسان، فذلك خاصّتهم، وليس لنا الخيرة في ذلك البتّة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦).

وهذا ما يجعلنا نقف أمام قضية مصيرية بالنسبة إلينا تتعلّق بأعمالنا وشروط قبولها، فإنَّ الكافر بالله تعالى لا تتأتّى منه نية القربى إلى الله تعالى، لأنه غير معتقد به، فلا يُتصوَّر ذلك في حقِّه، وبالتالي فإنَّ الولي الخاصّ المجعولة ولايته من قبل الله تعالى، واللازمة الطاعة والمتابعة، هل يصدق مع الكفر بها وجود عمل يُتقرَّب به إلى الله تعالى، من قبيل أُولئك الذين ينكرون نبوّة

وإمامة وولاية النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، فهل أعمالهم الصحيحة ـ كالتي يقوم بها غير المسلمين من أصحاب الشرائع السماوية الأُخرى[١] ـ تُقبل

---

(١) **قد يُقال**: إنَّ جملة من النصارى لا ينفون نبوّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بل يعتقدون بنبوّته ورسالته، ولكنهم لا يتابعونه اتّباعاً لما أُلزموا به في ديانتهم المسيحية، وبالتالي فهم غير مناوئين، بل هم محبّون وموالون حبّاً وعاطفة لا عملاً، فيصدق فيهم قوله تعالى: ﴿... **وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَاناً وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ**﴾. «المائدة: ٨٢- ٨٣»، فما الضير في قبول أعمالهم مع البقاء على ما هم عليه من عقائدهم؟

وجوابه: إنَّنا قد استوفينا البحث في مراتب المتابعة للولي المجعول من قبل الله تعالى، وقد بيَّنا بأنَّ مرتبة الحبّ والمودّة هي المرتبة الدانية منها، وأنَّ فوقها مراتب عدّة، منها لزوم الطاعة والمتابعة له، فمن تحقَّق منه ذلك صار مسلماً واقعياً، ولا ينطبق عليه عنوان آخر، وأما ما جاء في الآيتين من سورة المائدة فإنها تتحدّث عن حادثة خاصّة بنصارى الحبشة، لا عن جميع النصارى في العالم، وأُولئك كان يُمثّلون حالة خاصّة في التأريخ حيث سمعوا الحقَّ وأقرّوا به، وجملة من الأخبار تذكر بأنَّ ملك الحبشة وجملة من القِسِّيسِينَ وَالرُهْبَان قد أسلموا والتزموا بنبوّة وإمامة وولاية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وبغضِّ النظر عن صحّة الخبر فإنهم مشمولون كغيرهم بما قدّمناه، فمن انعقد الحبّ في قلبه دون أن تتحقَّق منه الطاعة والمتابعة يكون مشمولاً بقاعدة عدم قبول الأعمال، كما سيأتي، وأنَّ أعماله الصحيحة لا تغدو صالحة، لعدم تأتّي نية القربة التامّة منه، إلا في حالة واحدة هي قطعه بأنه غير ملزم بالطاعة للنبي ومتابعته، أو لم يقم عنده الدليل الناهض على ترك ما هو عليه واتّباع الإسلام طريقاً ومنهجاً، وينبغي أن يكون قطعه هذا مبتنياً على التحقيق لا على مجرّد المتابعة لعلمائهم ورهبانهم، فذلك تقليد أعمى، والتقليد في هذه المسألة غير مقبول البتة، علماً بأنَّ القرآن الكريم قد كشف لنا عن كون الكتابيين كانوا عارفين به صلى الله عليه وآله، ولكنهم لم يستجيبوا، بل إنَّ فريقاً منهم – أي: علماءهم– كتموا الحقّ فضلُّوا وأضلّوا؛ قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ** =

منهم فيها نية القربى إلى الله تعالى فتكون أعمالاً صالحة؟ هـذا مـا يتعلَّـق بغـير المسلمين.

وأمّا بالنسبة للمسلمين، فإذا ثبت لنا أنَّ هنالك ولايـة أُخـرى جـاءت في طول ولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآلـه، مجعولـة مـن قبـل الله تعـالى، ومنصوصاً عليها قرآناً وسنّة، كما هو الحال بالنسبة لولاية وإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام المُبيَّنـة بقولـه تعـالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)[1]، حيث أجمعت مدرسة أهل البيت على نزولها في أمير المؤمنين عليـه الـسلام[2]،

= **أَبْنَاءهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾. «البقـرة: ١٤٦»، فهـم الـذين خسروا أنفسهم بعدم إيمانهم، كما ورد صريحاً في قولـه تعـالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ الَّذِينَ خَسِرُواْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾. «الأنعام: ٢٠». منه (دام ظله).

(١) سيأتي الكلام في مضمون هذه الكريمة المتعلّقة بالولاية المجعولة من قبل الله تعالى لبعض الخاصّة من خلقه، في البحث الثاني من هذه الفقرة.

(٢) روى الكليني عن أبي الجارود عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (**أمـر الله عـزَّ وجـلَّ رسوله بولاية علي وأنزل عليه** ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**﴾، **وفرض ولاية أولي الأمر، فلم يدروا ما هي، فأمر الله محمداً صلى الله عليه وآله أن يفسّر لهم الولاية كما فسّر لهم الصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فلـما أتـاه ذلك من الله ضاق بذلك صدر رسـول الله صـلى الله عليـه وآلـه وتخـوَّف أن يرتـدّوا عـن دينهم، وأن يكذّبوه، فضاق صدره وراجع ربَّه عزَّ وجلَّ، فأوحى الله عزَّ وجلَّ إليـه:** ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ**﴾ - المائدة: ٦٧ -، **فصدع بأمر الله تعالى ذكره، فقام بولاية عـلي عليـه الـسلام يـوم غدير خمّ، فنادى الصلاة جامعة، وأمر الناس أن يبلّغ الشاهد الغائب**). «أُصـول الكـافي: ج١، ص٢٨٩، ح٤».

كما ذهب إلى هذا القول عدد غير قليل من أعلام المحدّثين والمتكلّمين والمفسّرين من مدرسة الخلفاء؛ ذهبوا إلى نزولها فيه عليه السلام[1].

إنَّ هذه الولاية واجبة الطاعة والاتّباع أيضاً، على حدِّ طاعتنا ومتابعتنا لولاية الله تعالى وولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وعندئذ سوف يترتّب على ذلك ما ترتّب آنفاً، في مسألة الإيمان والمصدرية التشريعية والقدوة الحسنة، وما يتبع ذلك من المسائل العقدية والشرعية والأخلاقية.

نعم، لمن لم يثبت له ذلك فهو معذور ما لم يكن مُبغضاً للإمام عليه السلام أو باخساً لحقِّه، وعلى حدِّ ما تقدّم في مسألة نبوّة النبي صلى الله عليه وآله فيما يتعلَّق بغير المسلمين، حيث يلزمهم الحجّة القطعية القائمة على أساس البحث والتحقيق لا على أساس التقليد الأعمى، وأما المعاند فحكمه حكم المعاند في ولاية الله تعالى وولاية رسوله صلى الله عليه وآله، علماً بأنَّ معرفته عليه السلام لم تكن خفيّة، لا على السابقين، ولا على المتأخِّرين المُطّلعين، وقد ورد ما يكشف لنا عن ذلك.

عن أحمد بن عيسى قال: (حدثني جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿**يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ**

---

(١) انظر: أسباب نزول الآيات، للواحدي النيسابوري: ص١٣٣. حيث روى: (إنَّ آخر الآية في علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، لأنه أعطى خاتمه سائلاً وهو راكع في الصلاة). وأيضاً: شواهد التنزيل: ج١، ص١٦١-١٨٤- ص٢٠٩، ح٢١٦- ٢٤١- ٢١٦. حيث روى: (عن ابن عباس قال: نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام)، وأيضاً: زاد المسير، لابن الجوزي: ج٢، ص٢٩٢. حيث روى نزولها فيه في قصَّة تصدّقه عليه السلام بخاتمه. وأيضاً: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ج٢، ص٧٤. حيث روى عن ابن عباس في قوله: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ**﴾ الآية، أنها نزلت في علي بن أبي طالب. وقد ورد ذلك في عشرات الكتب الحديثية والتفسيرية الأُخرى من مصادر الفريقين معاً.

الْكَافِرُونَ﴾ (النحل: ٨٣)، قال: لما نزلت: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّـذِينَ آمَنُـواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُـونَ﴾، اجتمـع نفـر مـن أصـحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجد المدينة، فقال بعضهم لبعض: ما تقولـون في هذه الآية؟ فقال بعضهم: إن كفرنا بهذه الآية نكفر بسائرها، وإن آمنّا فـإنَّ هـذا ذلٌّ حين يُسلِّط علينا ابن أبي طالب، فقالوا: قد علمنا أنَّ محمداً صادق فيما يقول، ولكنا نتولّاه ولا نطيع علياً فيما أمرنا.

قال: فنزلت هذه الآية: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَـتَ الله ثُـمَّ يُنكِرُونَهَـا﴾، يعرفـون يعنـي ولاية علي بن أبي طالب، وأكثرهم الكافرون بالولاية)[1].

فهم يُصرِّحون بصدق النبي صلى الله عليه وآله في ذلك، بمعنى أنه يـنصّ على ولايته من قبل الله تعالى، ولعلّ كثيراً منهم كانوا يضمرون في أنفـسهم أنَّ ذلك التنصيب كان من قبله باجتهاد منه صلى الله عليه وآله وليس بأمر من الله تعالى.

وقد سرت هذه الثقافة الخاطئة التي طالما روَّج لها الخـصوم، لـيس للنيـل من أمير المؤمنين علي عليه السلام، وإنما للنيل من النبي الأكرم صلى الله عليـه وآله، وقد ورد في ذلك عن أبي بصير عن أبي جعفر عليـه الـسلام قـال كنـت عنده جالساً، فقال له رجل: (حدّثني عن ولاية علي، أمِن الله أو مِن رسـوله؟ فغضب، ثمَّ قال: **ويحك كان رسول الله صلى الله عليه وآله أخوف من أن يقول مـا لم يأمره به الله، بل افترضه كما افترض الله الصلاة والزكاة والصوم والحجّ)**[2].

والكلام الكلام في ولاية الأئمة الاثني عشر من أئمة أهل البيـت علـيهم السلام، من حيث وجوب الإقرار بولايتهم وإمامتهم، ولـزوم طـاعتهم لهـم ومتابعتهم، ومصدريّتهم التشريعية وضرورة الاقتداء بهم، حتى ورد فيهم: **أنَّ**

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٤٢٧، ح٧٧.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٢٨٩، ح٥.

الراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصِّر في حقّكم زاهق[١].

وهذا كلّه موقوف على معرفتهم، فإنَّ الغالب على الناس هو الجهل بهم لأسباب تأريخية يطول شرحها، إلا أنَّ التعتيم عليهم من قبل الأعداء، والخوف من أعدائهم من قبل الأولياء أسهم إلى حدٍّ كبير في خفاء الكثير من أمرهم وبيان مقامهم وشأنهم.

ولذلك نجدهم عليهم السلام يُوصون أولياءهم وأتباعهم برواية محاسن كلامهم، فذلك كفيل بجذب الناس إليهم، أياً كانت مشاربهم ومذاقاتهم؛ فعن عبد السلام بن صالح الهروي قال: (سمعت أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: **رحم الله عبداً أحيى أمرنا**، فقلت له: وكيف يحيى أمركم؟ قال: **يتعلّم علومنا ويُعلِّمها الناس، فإنَّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتّبعونا...**)[٢].

والشاهد هو محاسن كلامهم، فإذا ما أُضيفت لها أشياء لم تعد محاسن، وأيّاً كان واضع الزيادات فيه، مُحبّاً مؤالفاً، أم مُبغضاً مُخالفاً، فالنتيجة واحدة، وهذا ما نبَّه إليه الإمام الصادق عليه السلام، بقوله: (**رحم الله عبداً حبَّبنا إلى الناس، ولم يبغّضنا إليهم، أما والله لو يُرْوُون محاسنَ كلامنا لكانوا به أعزَّ، وما استطاع أحد أن يتعلَّق عليهم بشيء، ولَكن أحدهم يسمع الكلمة فيحطّ إليها عشراً**)[٣]، والشاهد ذيل الرواية، كما هو واضح.

---

(١) روي ذلك عن الإمام علي الهادي عليه السلام، في بيان زيارة أئمة أهل البيت عليهم السلام، في الزيارة المعروفة بالجامعة الكبيرة: (**فالراغب عنكم مارق واللازم لكم لاحق، والمقصّر في حقّكم زاهق، والحقّ معكم وفيكم ومنكم وإليكم، وأنتم أهله ومعدنه...**). من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق: ج٢، ص٦٠٩-٦١٢، ح٣٢١٣.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢، ص٢٧٥، ح٦٩.

(٣) أُصول الكافي: ج٨، ص٢٢٩، ح٢٩٣.

ومن هنا نجد الإمام الصادق عليه السلام يُؤكِّد مسألة مهمّة يجعلها شرطاً في إتمام التمسّك بولايتهم، وهي ضرورة حفظ علومهم وعدم بثّها لغير أهلها، ففي المواقع التي تُناصبهم العداء ينبغي عدم البوح، لا لغرض الكفّ عن الترويج وإيصال الحق لعامّة الناس، وإنما لحفظ منهجهم وهديهم وسرِّهم من متناول أعدائهم، وقد عرفت من قبل أنَّ لرسول الله صلى الله عليه وآله حافظ سرّ يُدعى حذيفة اليمان، ووقد أجمع العقلاء على حقيقة لابدَّ من العمل بها، مفادها: ليس كلّ ما يُعرف يُقال[1].

وعلى أيّ حال، فإنَّ ولايتهم عليهم السلام لازمة الاتّباع، ولا يُعذر في تركها أحد، فإنَّ من أهمّ واجبات المسلم أن يَسأل عمَّن يأخذ دينه، ولو فعلنا ذلك وتحقَّقنا لانتهينا إلى نتائج مهمّة ومثمرة، ولقد ورد التحذير من الجهل بهم بلسان شديد اللهجة، ردعاً منهم عليهم السلام لِما يقع فيه الكثير من أتباع الرسالة المحمدية، فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**نحن الذين فرض الله طاعتنا، لا يسع الناس إلا معرفتنا ولا يعذر الناس بجهالتنا، من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا الواجبة، فإن يمت على ضلالته يفعل الله به ما يشاء**)[2].

ولا ريب بأنَّ التفريط بهم، وترك الرجوع إليهم، فضلاً عن معاداتهم أو

---

(١) روى الكليني عن محمد بن سنان عن عبد الأعلى قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **إنه ليس من احتمال أمرنا التصديق له والقبول فقط، من احتمال أمرنا ستره وصيانته من غير أهله ... رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلى نفسه، حدِّثوهم بما يعرفون واستروا عنهم ما ينكرون**، ثم قال: **والله ما الناصب لنا حرباً بأشدّ علينا مؤونة من الناطق علينا بما نكره...**). أُصول الكافي: ج٢، ص٢٢٢، ح٥.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٨٧، ح١١.

الاستخفاف بهم، يُعدّ من الظلم العظيم، فعن زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، قال: **إنَّ الله تعالى أعظم وأعزّ وأجلّ وأمنع من أن يُظلم، ولكنه خَلَطَنا بنفسه، فجعل ظُلمنا ظلمه، وولايتنا ولايته، حيث يقول: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾، يعني: الأئمّة منا**)[١].

وقد رتَّب أعلام الأُمّة على هذا الالتزام وعدمه مسألة قبول الأعمال، مُستنبطين ذلك من الأدلّة الشرعية، فقد سمَّى القرآن فئةً من المسلمين كانت من المصلِّين وممَّن يدفعون النفقات الواجبة، بالكفار ووصمهم بعدم قبول نفقاتهم، الكاشف عن عدم قبول أعمالهم؛ قال تعالى: **﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِالله وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاَةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ (التوبة: ٥٤)**، ومن الواضح بأنَّ الكافر الحقيقي لا تقع منه صلاة أو دفع نفقة، فكان المعني ثلّةً من المسلمين قد كشف القرآن عن سرائرهم، ممَّن كانوا يُشكِّكون بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله ويستخّفون بالصلاة ويتثاقلون منها ويتذمَّرون من دفع النفقات، ولعلّهم كانوا يضمرون في قلوبهم على أنها جزية، كما صدر ذلك صريحاً من الصحابي ثعلبة بن حاطب الأنصاري[٢].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٤٦، ح١١. والآية الأُولى: «البقرة: ٥٧».

(٢) كان فقيراً فطلب من رسول الله صلى الله عليه وآله أن يدعو له بالرزق، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**قليل تؤدّي شكره، خير من كثير لا تطيقه**)، فأبى وقال: والذي بعثك بالحقّ، لئن دعوت الله فرزقني مالاً لأعطينّ كلّ ذي حقّ حقّه، فدعا له رسول الله، فلمَّا نزلت آية الصدقة – الزكاة– وقد كان كثرت أغنام ثعلبة، فامتنع عن دفع الزكاة، وقال: ما هي إلا جزية، ما هي إلا أُخت الجزية، فنزل فيه: **﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللهَ...﴾**. «التوبة: ٧٥– ٧٧». انظر: جامع البيان، للطبري: ج١٠، ص٢٤١ رقم: «١٣٢٠٥».

قال الشيخ المفيد: (فأما من كان منهم يظاهر النبي صلى الله عليه وآله بالإيمان، ممَّن يقيم معه الصلاة، ويؤتي الزكاة، وينفق في سبيل الله، ويحضر الجهاد، ويباطنه بالكفر والعدوان، فقد نطق بذكره القرآن، كما نطق بذكر من ظهر منه النفاق: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ... ﴾)[1].

وقد انتهى أُستاذنا المُحقِّق الخوئي قدّس سرّه إلى أنَّ الأخبار الكثيرة الدالّة على اعتبار الإيمان والولاية في قبول الأعمال وصحّتها، وبطلان العبادة بدون الولاية، مانعة من قبول نيابة غير الموالين في الحج[2].

وفي ضوء ذلك كلّه ننتهي إلى نتائج مهمّة، وهي:

أوّلاً: إنَّ ولاية النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام مجعولة من قبل الله تعالى، وليست من قبل أيّ جهة أُخرى، وهي ولاية منصوص عليها قرآناً وسنّةً.

ثانياً: إنَّ هذه الولاية المجعولة إلهياً واجبة الطاعة والاتّباع، على حدِّ طاعتنا واتّباعنا لولاية الله تعالى، فلا فرق بينها عملياً بالنسبة إلينا، غاية ما فيهما أنَّ الأُولى ذاتية، والثانية عرضية، وقد اتّضح بأنَّ كلّ ما هو بالعرض ينتهي إلى ما هو بالذات.

ثالثاً: إنَّ خاصّية الإيمان كما تتوقَّف على الإقرار بولاية الله تعالى وطاعته ومتابعته فكذلك الأمر بالنسبة لولاية الرسول وولاية الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، ولكنَّ غير المُلتزم بولاية الأئمة لا يخرج عن ربقة الإسلام،

---

(١) الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، للفقيه المتكلم أبي عبد الله محمد بن النعمان الحارثي المعروف بـ(الشيخ المفيد): ص١٦.

(٢) انظر: معتمد العروة الوثقى (كتاب الحج)، محاضرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: ج٢، ص١٥، بقلم السيد الخلخالي.

وإن فقد الإيمان بمعناه الخاصّ[١]، وأما بالنسبة للكتابيين فإنهم لا يخرجون عن دائرة الموحّدين ـ إذا صحَّ منهم التوحيد ـ بعدم إيمانهم برسالة النبي صلى الله عليه وآله.

رابعاً: إنَّ نية القربى في الأعمال لا تتأتى بوجهها الصحيح دون الإقرار بهذه الولايات الثلاث، أما ولاية الله تعالى فبيّنة أمرها بالنسبة للكفار، وأما ولاية الرسول فبيّنة بالنسبة لأهل الكتاب، وأما ولاية الأئمة فمتعلّقة بمسلمي الأُمة، وبذلك يتعيَّن القول بكون ولايتهم شرطاً في قبول الأعمال[٢]، ولا يخفى بأنَّ الله تعالى إنما يُعبد من حيث يُريد لا من حيث نريد، وإلا لصحَّت دعوى إبليس اللعين، فإنَّ الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، وكان اللعين في تعدادهم منزلة لا حقيقة، وقد جعل الله سبحانه

---

(١) ورد عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (**عليٌّ باب علمي ومبيّن لأمّتي ما أُرسلت به من بعدي، حبُّه إيمان، وبغضه نفاق، والنظر إليه رأفة، ومودّته عبادة**). انظر : «ينابيع المودة لذوي القربى: ج٢، ص٢٤٠، ح٢٩». وإنما يكون حبّه إيماناً بقيد الطاعة له ولزوم متابعته، وأما الحبّ العام فإنه ثابت للجميع، ولا خصوصية فيه، كما في قوله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض...**﴾. «التوبة: ٧١». فهذا الحبّ العام لا يُقرن به الإيمان ثبوتاً والنفاق نفياً، وهذا واضح بما لا حاجة معه للتفصيل.

(٢) أما بالنسبة للمعاندين والمناوئين لهم فلا ريب ببطلان أعمالهم، بل هم القدر المُتيقَّن من دائرة التاركين للتمسّك بولايتهم ممَّن تبطل أعمالهم، وما أعمالهم إلا كسراب بقيعة، وهباء منثور؛ وأما غير المناوئين لهم، فإن كانوا مُقصِّرين (لهم المكنة من الوصول إلى الحقيقة ولكنهم تقاعسوا عن ذلك) فحكمهم كالسابقين من حيث عدم قبول أعمالهم، وإن كانوا أفضل حالاً من أُولئك؛ وإن كانوا قاصرين (معذورين شرعاً بعدم وصولهم للحقيقة لانقطاع السبل بهم أو لسبب آخر) فلا غضاضة عليهم؛ والظاهر لنا أنَّ السواد الأعظم من عامّة الأُمّة هم من الصنف الثالث، فتُقبل أعمالهم شرط تحقُّق أدنى مراتب الولاء، وهي الحبّ والمودّة للعترة الطاهرة الواجب شرعاً على سائر المسلمين. منه (دام ظله).

السجود لآدم عليه السلام عبادة له، ﴿...**فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ (**البقرة: ٣٤**)، وقد حاول الرجيم ـ كما جاء في الأخبار ـ إبدال السجود لآدم بالسجود المباشر إلى الله تعالى، استكباراً منه وعتوّاً، فأجابه سبحانه: ﴿**قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ**﴾ (**الحجر: ٣٤**). إنَّ دعوة إبليس الرجيم قد تبدو للغافلين في ظاهرها توحيدية، حيث السجود والمتابعة بلا واسطة، ولكنها عين الكفر والجحود لأنها لم تُحقِّق رسوم الطاعة، وكم لهذه الدعوة الشيطانية من أتباع في كلّ زمان ومكان، حيث أنكروا كون الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسيلة إلى الله تعالى[1]، فقالوا إننا نعبد الله بشكل مباشر، ظنّاً وجهلاً منهم بأنَّ وسائلية الرسول صلى الله عليه وآله عبادة للرسول، وأنها منافية للتوحيد، ففرّوا من الشرك المُتوهَّم ليقعوا في نكران ما أمر الله تعالى بلزومه، وأما جوابهم فالكلام هو الكلام، فتدبّر[2].

---

(١) روى القاضي عياض في الشفاء بإسناده عن ابن حميد أنه ناظر أبو جعفر المنصور مالكاً في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله – وكان المنصور قد رفع صوته في المسجد النبوي– فقال له مالك: يا أمير المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد...وإن حرمته ميتاً كحرمته حياً، فاستكان لها أبو جعفر، وقال: يا أبا عبد الله أستقبل القبلة وأدعو، أم أستقبل رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: ولم تصرف وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيلة أبيك آدم عليه السلام إلى الله تعالى يوم القيامة، بل استقبله واستشفع به فيشفعه الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللهَ تَوَّاباً رَّحِيماً**﴾ النساء: ٦٤. انظر: شفاء السقام، تقي الدين السبكي: ص٧٠. وأيضاً: وفاء الوفا، للسيد نور الدين علي بن عبد الله بن أحمد الحسني الشافعي السمهودي: ج٤، ص١٣٦٠-١٣٦٢.

(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (**والله لو أن إبليس سجد لله بعد المعصية والتكبّر عمر الدنيا ما نفعه ذلك، ولا قبله الله عزّ وجلّ، ما لم يجد لآدم كما أمره الله عزَّ وجلَّ أن يسجد له، وكذلك هذه الأمّة العاصية المفتونة بعد نبيّها صلى الله عليه وآله وسلم، وبعد تركهم**=

خامساً: كما أنَّ القدوة والأُسوة في السير والسلوك هو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بنصّ القرآن فكذلك أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلا يصحّ الاقتداء بغيرهم، إلا إذا كان الغير مُقتدياً بهم، وهذا الاقتداء لازمه الإقرار بولايتهم وإمامتهم وطاعتهم ومتابعتهم، فلا مناصفة ولا تشطير، فلا معنى للأخذ ببعض هديهم وترك بعض، فما ذلك بفعل المؤمنين، وقد قال سبحانه: ﴿...**أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ**...﴾ **(البقرة: ٨٥)**، والنائي عنهم والمقتدي بغيرهم كالمعتصم بجبل ابن نوح الذي أبى أن يركب سفينة النجاة فكان من المغرقين؛ قال تعالى: ﴿...**وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلاَ تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَآوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاء قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ**﴾ **(هود: ٤٢-٤٣)**، ولذلك وصفهم رسول الله صلى الله عليه وآله بسفينة نوح، وهو قوله: **(أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق)**[(١)].

سادساً: إنَّ أمر هذه الولاية غير خفيٍّ، فقد تناولتها نصوص مختلفة، فلا يُعذر فيها من لم يبحث فيها، فإنها بالنسبة للمسلمين على حدِّ ما نُلزم به الكتابيين بالحثّ والتنقيب، فلا نجدهم معذورين بترك ذلك؛ وعلى حدِّ ترك الكفَّار والمشركين للبحث في مسألة التوحيد، وهكذا تلتقي هذه المحطّات

= **الإمام الذي نصبه نبيّهم صلى الله عليه وآله وسلّم لهم، فلن يقبل الله لهم عملاً، ولن يرفع لهم حسنة حتى يأتوا الله من حيث أمرهم، ويتولّوا الإمام الذي أُمروا بولايته، ويدخلوا من الباب الذي فتحه الله ورسوله لهم)**. وسائل الشيعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي: ج١، ص١١٨، ح٥. وقد أفرد رحمه الله باباً مُستقلاً بذلك أسماه: (باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة عليهم السلام واعتقاد إمامتهم) وروى فيه تسع عشرة رواية، كلّها تُؤكِّد هذا المعنى، وهو أنَّ الولاية شرط في قبول الأعمال.

(١) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٣٤، ح١٠. ينابيع المودة: ج٢، ص٨٠، ح١٠٣.

الثلاث، التوحيد والنبوة والإمامة، في لزوم البحث عنها. وكما أنَّ الدواعي للبحث في التوحيد فطرية فكذلك في النبوة والإمامة والولاية، والفطرية بقدر ما ترتّبه من إلزام بالبحث على الجميع، فإنها تغلق أبواب العذر بالترك أمامهم جميعاً، كما هو واضح.

سابعاً: لا بدَّ من حفظ سرِّ الوليّ من الإفصاح به لغير أهله، فذلك هتك له، وهذا الحفظ من شروط التولّي، فلا يكفي الطاعة والمتابعة، وقد عرفت بأنَّ هاتك سرّهم أشدُّ عليهم من الناصبين لهم العداء، وإن كانوا من الموالين لهم.

ثامناً: إنَّ الولاية حبل ممدود يرتقي من خلاله المسلم الموالي في سلَّم الكمالات الإلهية، وهذا ما يدخل في موضوعة الولاية التكوينية التي كنّا قد تعرَّضنا لها في بحوث سابقة[1]، فالإمام والولي هو الذي يأخذ برقاب الناس إلى الجادّة، فلا يتوقَّف دوره عند الإراءة، وإنما يتجاوز ذلك نحو مرحلة التطبيق، فلا يترك كمالاً إلا وهيَّأ الفرصة للأخذ به والعمل به، ولا يترك فساداً ونقصاً إلا وواجهه وكان له بالمرصاد، وهذا العمل لا يقوم به قسراً إلا بمقدار حفظ المصلحة العامّة، وأما سائر مفرداته فإنه يعمل بالرفق في الأخذ بأيادي الأُمة ومقاليد الأُمور حتى يقوم الحقّ ويُدحض الباطل، فكلّ من توطّد عمله بما يُؤمر وحرص على إطاعة أمر مولاه كان بالكمال ألصق.

فائدة: إنَّ من أعظم آثار طاعة الوليِّ المعصوم ولزوم متابعته: الخروج من دوائر التشتّت إلى دائرة التوحّد؛ لِما علمت من كون طاعته توحيداً وعصيانه كفراً، وقد قال سبحانه: ﴿**قُلْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ فإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**﴾ (**آل عمران: ٣٢**)، وبالتالي فإنَّ لزوم طاعته مطلب فطري لفطرية طلب التوحّد، والخروج عنه خروج عن دواعي الفطرة السليمة، وإذا ما

---

(١) في التفسير التجزيئي للمقطع الثالث من الآية.

توحَّد الإنسان وغادر دوائر التشرذم فإنه سيصبو إلى كماله الحقيقي، بل سيتحقَّق به، ولا ريب بأنَّ الولاءات المُتشتتة تشلّ طاقات الإنسان وتجعله نهباً للتيه والضياع، بل تجعله عبداً وضيعاً للجميع، بخلاف التوحّد فإنه يُطهِّره من العبودية للآخرين، بل يجعل منه مولى لهم بمولويته الحقَّه لله سبحانه ومن أمر بطاعتهم ولزوم متابعتهم[١].

البحث الثالث: ولاية العادل وولاية الجائر

هنا سنُحاول أن نتوقَّف قليلاً عند رواية ابن أبي يعفور التي تتعرض لآثار ولاية الإمام العادل وآثار ولاية الإمام الجائر؛ قال ابن أبي يعفور: (قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إني أخالط الناس فيكثر عجبي من أقوام لا يتولّونكم ويتولّون فلاناً وفلاناً، لهم أمانة وصدق ووفاء، وأقوام يتولّونكم، ليس لهم تلك الأمانة ولا الوفاء والصدق؟ قال: فاستوى أبو عبد الله عليه السلام جالساً فأقبل عليَّ كالغضبان، ثمَّ قال: **لا دين لمن دان الله بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله**، قلت: لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء؟! قال: **نعم، لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء**، ثم قال: **ألا تسمع لقول الله عز وجل**: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**﴾ يعني من ظلمات الذنوب إلى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كلّ إمام

(١) ولعلَّ من روائع ما سطَّره السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار «ص٥-٦»، حول هذا المعنى قوله:

كانت لقلبي أهواء مفرّقة ... فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي

فصار يحسدني من كنت أحسده ... وصرت مولى الورى مذ صرت مولائي!

تركتُ للناس دنياهم ودينَهُمُ ... شغلاً بذكرك، يا ديني ودنيائي!

عادل من الله، وقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ **إنما عنى بهذا أنهم كانوا على نور الإسلام، فلما أن تولّوا كلّ إمام جائر ليس من الله عزَّ وجلَّ خرجوا بولايتهم إياه من نور الإسلام إلى ظلمات الكفر، فأوجب الله لهم النار من الكفار، فـ ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**)[١]؛ إنها رواية تعرَّضت إلى مضامين عديدة، عميقة وخطيرة، نُشير إلى أربعة منها بإيجاز شديد، وهي:

الأوّل: إنَّ المحور الحقيقي للدين هو نفس الولاية، فمن أحرز ذلك نُظر فيما عنده من عمل وخُلق حسن، ولكن الخلق الحسن تبعاً للحسن والقبح العقليين لا يفقد قيمته سلباً وإيجاباً بعدم تحقّق معنى الولاية، وإنما هو غير صالح لعدم توفيره المحورية للدين الحقّ؛ نعم، من التزم بالولاية الحقّة ولازم الطاعة والمتابعة فهو أولى بتلك الأخلاق الحسنة، وقد ورد في ذلك أخبار كثيرة[٢].

الثاني: إنَّ المراد من قوله: (ولا عتب على من دان بولاية إمام عادل من الله)، هو أنه لا عتب عليه في هذا الاتّباع، لأنه إخراج له من الظلمات إلى

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٣٧٥، ح٣.

(٢) منها: عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام قال: (**كثيراً ما كنت أسمع أبي يقول: ليس من شيعتنا من لا تتحدّث المخدّرات بورعه في خدورهن، وليس من أوليائنا من هو في قرية فيها عشرة آلاف رجل فيهم من خلقِ الله أورع منه**). أُصول الكافي: ج٢، ص٧٩، ح١٥.
وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: (خرجت أنا وأبي ذات يوم إلى المسجد، فإذا هو بأناس من أصحابه بين القبر والمنبر، قال: فدنا منهم وسلّم عليهم، وقال: **والله إني لأُحبُّ ريحكم وأرواحكم، فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد، واعلموا أنَّ ولايتنا لا تنال إلا بالورع والاجتهاد، ومن ائتمَّ منكم بقوم فيعمل بعملهم**). «مستدرك الوسائل: ج١١، ص٢٧٢، ح١٦».

النور؛ وأما ما يُتصيَّد من كونه عليه السلام أراد نفي العتب عنه مطلقاً في سائر الأعمال الأُخرى مادام متمسّكاً بالولاية الحقَّة، فهذا ما لا سبيل إليه، لاسيَّما وأنهم قد روي عنهم عليهم السلام أنَّ ولايتهم لا تنال إلا بالورع والاجتهاد، وغير ذلك ممَّا تواتر عنهم.

الثالث: إنَّ الأمانة والصدق والوفاء وغير ذلك من أخلاق حسنة، المنظورة في غير الموالين لهم قضية حقيقية وليست ادَّعائية، ولكنها ليست وليدة تولِّي غيرهم، وإنما هي ثمرات أصل الإسلام والإيمان الذي كانوا عليه والتربية الحسنة، وأما نفس ولاية الطغاة فمُخرجة لهم من النور إلى الظلمات.

الرابع: إنَّ تلك الأخلاق الحسنة الظاهرية المنظورة من قبل الآخرين لا تدلّ على واقع مطابق لها، وإنما الواقع الفعلي يتجلَّى عند وقوع الابتلاء، عندئذ يُمحَّص الصادق من الكاذب، ويَمِيز الْخَبِيث مِنَ الطيِّبِ، وهذه القاعدة لا تختصّ بقوم دون آخرين، فهنالك الكثير من الكتابيين والوثنيين من لديهم صدق وأمانة ووفاء وأخلاق حسنة لا تتوفَّر في الكثير من المسلمين، ولكنَّ هذا لا يُعطيهم أرجحية في شيء، ولقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام كثيراً ما يقول في خطبته: (**يا أيها الناس دينكم دينكم، فإنَّ السيّئة فيه خير من الحسنة في غيره، والسيئة فيه تغفر، و الحسنة في غيره لا تقبل**)[(١)].

ولعلّه عليه السلام أراد بقوله القضية الخارجية في عهده، حيث كان يُعاني فيه أتباع أهل البيت عليهم السلام من التجويع والتشريد والتغريب والتقتيل ما طفحت به مدوّنات التأريخ، فكان من الطبيعي أن يُقال في حقِّهم أنهم لا يُعاتبون بشيء جرَّاء ما يُعانونه قبال تمسّكهم بأئمة الحقّ، والقضية الخارجية لا يسري حُكمها إلى موضوع آخر له ظروفه الخاصّة به، وإلا صار من قبيل

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٤٦٤، ح٦.

التمثيل المنطقي والقياس الفقهي الذي لا يُؤخذ بنتائجه لظنيّته غير المُصحَّحة شرعاً[(١)].

البحث الرابع: محورية الولاية في السير التنظيمي للمجتمع

يُمكن القول بأنَّ المجتمع إنسان كبير، كما أنَّ الإنسان مجتمع صغير، وهذا يعني أنَّ درجة التداخل بين النظامين، الجمعي الكبير والفردي الصغير، كبيرة جداً، ومن الواضح بأنَّ الشارع المقدّس لم يُلغِ نظاماً على حساب نظام آخر، فالنظام الرأسمالي قد اهتمَّ كثيراً بمصلحة الفرد ورجَّحها على مصلحة المجتمع، فأطلق الحريات الفردية العبثية على حساب الحقوق العامّة للمجتمع، حتى اضمحلَّ المجتمع وتفكَّكت عُراه الأُسرية، وحلَّ التشتّت بدلاً من الاجتماع؛ فصار التيه لغة الشارع والعبث آلته الفاعلة؛ وأما النظام الاشتراكي فقد قدَّم مصلحة المجتمع على حساب مصلحة الفرد حتى اضمحلَّ الفرد وتحوَّل من قيمة إنسانية إلى رقم حسابي في سجلّات الدولة.

من هنا جاءت الوسطية في التعاطي مع مفردتي الفرد والمجتمع، فقدَّم النظام الإسلامي حلولاً جذرية لجدلية العلاقة بين الإنسان كفرد والإنسان كمجتمع، فجعل الامتياز الفردي قيمة ومسؤولية تجاه النفس والمجتمع، فصاحب الأموال الطائلة، على سبيل المثال لا الحصر، لا يُشكِّل تقدّمه المالي امتيازاً بقدر ما يُشكِّل مسؤولية تجاه نفسه ومجتمعه، فليس له حجب أمواله عن المجتمع، وللحاكم العادل محاسبته في صورة حجبها، فذلك يُشكِّل

---

(١) هنالك الكثير من الأمارات التي لا تُفيد أكثر من الظنّ، ولكنها بنكتة تجويز الشارع المقدَّس للعمل بها تحوَّلت من الظنّ العامّ غير المُعتبر إلى الظنّ الخاصّ المُعتبر، من قبيل خبر الواحد؛ وأما القياس الفقهي فإنه ظنّ عام غير مُعتبر، لم يُصحِّح الشارعُ المقدّسُ العملَ به، بل نهى عنه.

مصداقاً جديداً للاحتكار، ما دام حجبه للمال مُضرّاً بالمصلحة العامّة، وبالتالي سوف تتفاقم مسؤولية أصحاب الأموال كلّما ازدادت أموالهم، علماً بأنَّ زيادة أموالهم وإن كانت ترفع من درجة مسؤوليتهم في النظام الإسلامي إلا أنها تُزيد من امتيازهم أيضاً، وهكذا تُحفظ المصلحتان، الفردية الخاصّة والاجتماعية العامّة؛ وهكذا الحال في المناصب الحكومية والإدارية، فإنها لا تُشكِّل امتيازاً بقدر ما هي مسؤولية، وهكذا الحال في المرجعية الدينية، فإنها مسؤولية أكبر بكثير مما هي امتياز، ولولا أنَّ الفقيه الجامع للشرائط يرى نفسه مسؤولاً أمام الله تعالى في عدم التصدِّي ومُخالفاً للتكليف ما كان له أن يتصدّى، لأنَّ التصدي في هذه الأُمور مسؤولية بالدرجة الأُولى؛ إذن فهنالك مصلحتان عامّة وخاصّة، وينبغي حفظهما معاً، فلا اشتراكية مُحطِّمة لِعُرى الإنسان، ولا رأسمالية مُحطِّمة لُعرى المجتمع، وإنما هي المسؤولية المتداولة التي على أساسها يتحرَّك الإنسان المسلم.

وفي ضوء ذلك فإنَّ الشخص الوحيد القادر على إدارة هاتين المصلحتين وحفظهما من الانحراف والضياع هو الولي المعصوم، بل إنَّ حفظ هاتين المصلحتين من أهمّ وظائف الإمام الولي المعصوم، وما التمدّد الذي نُشاهده ونسمع عنه في المجتمع الإنساني، من تورّم أموال الأغنياء وتضاؤل نصيب الفقراء إلا نتيجة عملية لترجيح إحدى المصلحتين على الأُخرى، وكثيراً ما نجد حكومات غنية وشعوباً فقيرة، طبقة مترفة وطبقات محرومة؛ إنه انحراف خطير في حفظ المصالح؛ وما أعظم كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام التي يرويها ابن عباس، حيث يقول: (دخلت على أمير المؤمنين عليه السلام بذي قار وهو يخصف نعله، فقال لي: **ما قيمة هذا النعل؟** فقلت: لا قيمة لها، فقال عليه السلام: **والله لهي أحبُّ إليَّ من إمرتكم، إلا أن أُقيم حقاً أو أدفع باطلاً...**)[1].

---

(١) نهج البلاغة، تعليق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٨٠ خطبة رقم: «٣٣».

وهذا الحق الذي سعى لإقامته عليه السلام إنما يكمن في حفظ المصلحتين.

فالإسلام لا ينزل بالغني إلى طبقة الفقراء، كما فعلت ذلك الاشتراكية البغيضة، ولا يترك الفقراء بلا لقمة عيش أو فرصة عمل، كما تفعل الرأسمالية المُستغلّة، إنما هو مجتمع تكافلي: ﴿**وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**﴾ (**المعارج: ٢٤-٢٥**)، وحكومة خدمية أوّلاً وبالذات، وثانياً وبالعرض، فلا ذات مرئية للحكومة غير ذات رعيّتها، وهي القدوة لرعيّتها في ذلك، فيكون كلّ فرد مُقتدياً بحكومته العادلة الصالحة، وعندئذ يتحقّق المراد من قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله الذي فصّل فيه المسؤولية بذكر مواردها البارزة في قوله صلى الله عليه وآله: (**ألا كلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته، فالأمير الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيّته، والرجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيّته، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم**)[1]، بحيث يُقدِّم نظريته الفاعلة في حفظ الفرد والمجتمع ثمّ ينتقل إلى الجانب التطبيقي، فيقول صلى الله عليه وآله: (**إني مسؤول وإنّكم مسؤولون**)[2]، وما هذا إلا انعكاس حقيقي وتطبيق عملي لقول الله تعالى: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْؤُولُونَ**﴾ (**الصافات: ٢٤**).

ولا ريب بأنَّ الحكام وأصحاب المناصب العليا، الدينية والدنيوية. هم المسؤولون الأوائل عن رعاياهم، وقد ورد فيهم عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: (**اتقوا الله في عباده وبلاده، فإنّكم مسؤولون حتّى عن البقاع والبهائم، أطيعوا الله ولا تعصوه**)[3]، إنها مسؤولية تبدأ بالنفس ثمّ بالأسرة ثمّ

---

(١) ميزان الحكمة، للشيخ محمد الري شهري: ج٢، ص١٢١٢، ح٨٠٣٤. وأيضاً: صحيح مسلم: ج٦، ص٨.

(٢) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٦٠٦، ح٩.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم، جمع عبد الواحد الآمدي: رقم الحكمة: ٧٢٥٤.

بـالمجتمع بجميـع كياناتـه المتحرّكـة والجامـدة، كـما أنّهـا تُعتـبر هـي القـراءة الصحيحة لكلّ ما يُسمّى امتيازاً في ثقافتنا العامّـة، فالمـال والـسلطة والنفـوذ وكثرة الأولاد والأتباع، ما هي إلا عناوين تُعمِّق في مراتب المـسؤولية لا أنهـا تمنح امتيازاً فحسب.

البحث الخامس: محورية الولاية في السير الأخلاقي للفرد

إنَّ للولاية الإلهية المجعولة من قبله تعالى لخاصّة من أوليائه - فضلاً عـن الولاية الذاتية الثابتة له سبحانه- آثاراً تكوينيـة عامّـة تـنعكس عـلى الوجـود بأسره، وآثاراً خاصّة تشمل خاصّة الموَلَّى عليهم ممَّن اعتقـد بـولايتهم وعمـل على طاعتهم واتّباعهم. وحيثية الآثار والعناية الخاصّة هي نفس التولِّي لا غير، وبقدر حدود التولِّي تكون الآثار، فإنَّ التولي مراتبي، وهذا واضح، وما يهمّنـا في هذا البحث هو الآثار الخاصّة.

إنَّ هذا الأثر التكويني الخاصّ ماضٍ في الوجود الخاصّ للموالين، سـواء كانوا طالبين له أم غافلين عنه، وبالتالي فإنَّ الرافد الحقيقي لتعبئة الفرد بالسير الأخلاقي الحسن هو نفس الولاية، ولكنه أثر وإن لم يتوقَّف على طلبه ذاتاً إلا أنه مقرون بعملية التفاعل مع الولاية، فادّعاء الولاية والتولِّي لا يُجـدي نفعـاً؛ لا بدَّ من تفاعل حقيقي مع مقتضيات الولاية، ومـن أهـمّ مقتـضياتها الـورع والتقوى والعمل الصالح، فالولاية بنفسها داعية للورع وللأخـلاق الحـسنة، كما أنها فاعلة في ترسيخ ذلك تبعاً للعناية الغيبيـة والوظيفـة الإلهيـة الموكولـة للولي عليه السلام(١)، إذن فهنالك حيثية تكوينيـة فاعلـة في الوجـود الخـاصّ

---

(١) إنما نعني بالولاية الحاكمة في الخلق، خصوص الولاية الثابتة للأولياء الإلهيين المعصومين الأربعة عشر ابتداءً بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وانتهاء بالإمام المهدي المنتظر مـن أهل البيت عليهم السلام. منه (دام ظله).

للموالين، وهذه الحيثية ثابتة الوجود والأثر، فهي ليست حيثية اعتبارية قابلة للزوال، كما هو الحال في الحاكمية الاعتبارية للملوك والرؤساء، الممكنة الزوال عنهم بوجودهم فضلاً عن زوالهم.

إنَّ المصداق الحقيقي للكمال الإلهي في السير الأخلاقي للفرد لا بدَّ أن ينطلق من دائرة التمسّك بالولاية الإلهية المجعولة للولي المطلق في ولايته، أي: الولي الذي لا تقع في عرضه ولاية أُخرى، وإن كانت هي تأتي في طول ولاية الله تعالى، فالإنسان يتحرّك فطرياً باتجاه كماله، ولكنه كثيراً ما يُخطئ في تحديد المصداق الحقيقي للكمال، فيكون سعيه وعمله جُفاء ويحسب أنه يُحسن صُنعاً[1]، ولذلك يتعيَّن عليه أوّلاً تحديد مسار حركته الكمالية، ومحور ومركز

---

(١) قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً* الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْناً﴾. «الكهف: ١٠٣-١٠٤».

قال السيد الأُستاذ دام ظله:

ربما يُقال بأنَّ الإنسان السويّ العاقل قادر على تشخيص كماله بالاعتماد على ملكاته العقلية ووسائله المادّية. وبمعيّة الدواعي الفطرية لذلك ستنتفي الحاجة لوجود الولي المُفترض وجوده، فما وجه التمسّك به في السير الأخلاقي للفرد؟

وجوابه: إنَّ السير التأريخي للإنسان يُثبت عكس ذلك تماماً، فإنه ظلَّ تأريخياً بحاجة ماسّة إلى هداية السماء، وإن كانت السماء لا تُؤسِّس له المطالب العقدية العليا، فالبيانات السماوية كُتباً ورُسلاً وأئمةً هدفها الأول إثارة دفائن العقول، ولكنَّ الإنسان ظلَّ بمسيس الحاجة للسماء، وأنه لا غنى له عنها، ومن الواضح بأنَّ السير التأريخي قد سجَّل ولا زال يُسجِّل لنا أعلى درجات الضلال والانحراف التي يقع فيها الإنسان عندما يكون بمعزل عن البيانات السماوية، وبالتالي فإنَّ تحديد المصداق الحقيقي للكمالات الإلهية التي بها يرتقي الإنسان لا يُمكن تحديده دون معونة السماء، وهذا هو معنى الهداية التي يقوم بها الولي، سواء كان رسولاً أم نبيّاً أم وصيّاً، فالتشخيصات الفردية دون توجيهات =

انطلاقته، ثمَّ بذل الجهد في الطاعة والمتابعة، وهذا التحديد والمتابعة ليس له الخيرة فيهما[١]، إنما يلزم ما ألزمه الله تعالى به، ويذر من لم يجعله عليه وليّاً، فإنَّ الله تعالى لا يُعبد من حيث نُريد، وإنما يُعبد من حيث يُريد، فلو أمرنا بالسجود لآدم فليس لنا إلا طاعته، ولو أمرنا بهبة أنفسنا للولي المطلق فليس لنا إلا طاعته[٢]، فذلك هو مقتضى رسوم العبودية والطاعة لله تعالى، وأنت خبير بأنَّنا

=السماء لا تحمل معها ضمانات حقيقية، ولعلَّ البعض منها يُؤدي بالإنسان في مهالك وتسافل يعسر الرجعة عنها، وأمامنا هذا الكمّ الهائل من الأديان والفرق والأحزاب أو التيارات المنحرفة، والتي تعتقد اعتقاداً راسخاً بأنها على الحقّ، رغم تناقضها مع بعضها، ورغم ما تحمله من شعارات وطقوس بائسة ومثيرة للسخرية، ورغم تهالكها وعدم انضباطها؛ ولذلك كلّه لا بدَّ من الرجوع إلى بيانات الشارع المقدّس لحفظ سيرنا باتجاه الكمال من الضلالة والانحراف؛ قال تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ**﴾. «يونس: ١٠٨». منه حفظه الله.

(١) قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً**﴾. «الأحزاب: ٣٦».

(٢) فعندما نُطالع هذه الرواية المروية عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (**أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب**).
- «قال النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد. انظر: المستدرك على الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري: ج٣، ص١٢٦»- فليس لنا إلا الطاعة والمتابعة، فباب العلم والإسلام جليّ، فإذا اتخذنا سواه باباً وطريقاً باجتهاد منّا، أيّاً كانت نيّتنا، فإنه لا يُجدي شيئاً، بل ليس من وراء ذلك سوى الخسران.

ولقد كان ابن عباس يُحدِّث المسلمين في مكّة بقضية شرعية يرويها عن النبي صلى الله عليه وآله، في جواز المتعة، فقال له عروة بن الزبير: نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عباس: ما يقول عرية! قال: يقول نهى أبو بكر وعمر عن المتعة، فقال ابن عباس:

لا نملك الخيرة من أمرنا بعد أمر الله والولي المنصّب من قبله تعالى.

إننا في سيرنا الأخلاقي بحاجة ماسَّة إلى ضمانات حقيقية للسير على الصراط المستقيم والديمومة عليه، وهذا يعني بالضرورة تحديد المصداق الحقيقي الموصل لذلك الهدف الإنساني والإلهي معاً، لا بدَّ من وجود ذلك الولي المعصوم الذي به ينعقد المصير، وبه تُعيَّن سبحات النور، درجاتها وأطوارها، ليأخذ كلّ ذي حقٍّ حقَّه وكلّ ذي نصيب نصيبه، لنا أن نسألهم، وللولي الإلهي إن شخَّص مصلحة الهداية والعطاء أن يُجيب عن ذلك، وإن شخّص مصلحة المنع فإنه يمنع، فعن الوشاء قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت له: جُعلت فداك: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾؟، فقال: **نحن أهل الذكر، ونحن المسؤولون**، قلت: فأنتم المسؤولون ونحن السائلون؟ قال: **نعم**، قلت: حقّاً علينا أن نسألكم؟ قال: **نعم**، قلت: حقّاً عليكم أن تجيبونا؟ قال: **لا، ذاك إلينا، إن شئنا فعلنا، وإن شئنا لم نفعل، أما تسمع قول الله تبارك وتعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾**)[1].

أراهم سيهلكون، أقول قال النبي صلى الله عليه وآله ويقول نهى أبو بكر وعمر ! «انظر: مسند أحمد: ج١، ص٣٣٧».

وروى الصحابي عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن درهمين بدرهم، فقال فلان: ما أرى بهذا بأساً، يداً بيد، فقال عبادة: أقول قال النبي صلى الله عليه وسلم وتقول لا أرى به بأساً، والله لا يظلّني وإياك سقف أبداً. «انظر: سنن الدرامي: ج١، ص١١٨».

فدون طاعة الولي والنزول عند أوامره ونواهيه، لا يُجدي الإنسان شيء من طاعة أُخرى، بل هي أشبه – إن لم تكن أسوأ– من الطاعة المقترحة من إبليس الرجيم في إبداله السجود لآدم عليه السلام بالسجود لله تعالى. منه (دام ظله).

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢١٠، ح٣. والآية الأُولى: «النحل: ٤٣»، والثانية: «ص: ٣٩».

والمنع منهم لا لبخل في ساحتهم البتّة، وإنما لانتفاء وجود المصلحة في القابل، فالولي المعصوم: (**طبيب دوّار بطبِّه، قد أحكم مراهمه، وأحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عمي، وآذان صمّ، وألسنة بكم، متتبّع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة...**)[1]، وطبُّ القلوب لا يناله منه أصحاب العقول لعقولهم، ولا أصحاب الأموال لأموالهم، إنما لحكمة يراها الوليّ مسبوقة بنوايا صادقة من طرف القابل.

جدير بالذكر أنهم عليهم السلام قد كُلِّفوا بأن يُكلِّموا الناس على قدر عقولهم، فليس لأحد أن يضطرَّهم لشيء، فهم أعلم بتكاليفهم وتكاليفنا معاً، والتطاول على شخوصهم ومقامهم مُفضٍ إلى مُعوّقات جديدة في طريق السير التكاملي.

فائدة: إنَّ إلزامنا باتخاذ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قدوة وأُسوة[2] إنما هو لتحقيق الضمانة في تشخيص المصداق الفعلي للكمال الإلهي المطلوب التحقّق به. والأرضية الأخلاقية والسلوكية التي تتضمّنها مفردتا الأُسوة والقدوة تُؤكِّد لنا بأنَّ السير الأخلاقي على مستوى الفرد لا بدَّ أن يرتبط بالولاية المعصومة التي تصدَّر قائمتها الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله[3].

البحث السادس: الآثار الأُخرى المرتّبة على الولاية نفياً وإثباتاً

لم يكن إرجاؤنا الحديث عن الآثار الأُخرى لثانويتها أو لقلّة أهمّيتها، فإنها آثار من الدرجة الأُولى، وإنما لإيجاز الحديث عنها بنحو الإشارة، ومن أُولى

---

(١) نهج البلاغة، تعليق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٢٠٧ خطبة: «١٠٨».

(٢) قال تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...**﴾. «الأحزاب: ٢١».

(٣) وللبحث بيانات أُخرى وتفاصيل كثيرة لا يسعنا الوقوف عندها، وقد وعدنا بالإيجاز، ولذلك نُرجئ القارئ الكريم إلى بحوثنا التفصيلية في مصنّفاتنا ذات الصلة بذلك، منها: بحث حول الإمامة؛ علم الإمام؛ الراسخون في العلم، فضلاً عمّا تناولناه في دروسنا الكلامية والحكمية والعرفانية والتفسيرية. منه (دام ظله).

هذه الآثار: الآثار المعرفية والتعليمية؛ قال تعالى: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...**﴾ (**البقرة: ١٢٩**)، فالتعليم للكتاب الجامع للعلوم الدينية وللحكمة النظرية والعملية معاً أهداف كبروية في مسيرة الأنبياء والأولياء، وبالتالي فإنَّ المؤمن بولاية الولي والكائن في طاعته والعامل على متابعته يكون له نصيب وافر من هذه العلوم الجمَّة، وأما المؤمن المقصّر في طاعته واتّباعه فلا يناله إلا اليسير، فالإيمان وإن كان أرضية للفيض إلا أنه مشروط بالطاعة والمتابعة، وبمقدار ما يتحقَّق من ذلك تكون الإفاضة، ونعني بذلك الإفاضات الخاصّة التي تفوق في عمقها ومراتبها الإفاضات العامّة المتعلّقة بالظاهر، ومن خلال ذلك سيتّضح لنا جانب مهمّ من هويّة الصحابة، حيث إننا نُطالع بعضاً منهم حفظة للأسرار، وبعضاً منهم مطلعاً على علوم باطنية كعلمي المنايا والبلايا، وآخر يُوصف بأنَّ لديه علم الأوّلين، وآخر يُوصف بأنه وعى علماً عجز فيه غيره، حريصاً على العلم، يكثر السؤال فيُعطى ويُمنع[1]، وغير ذلك من الأوصاف التي لا يقف خلفها إلا الوليّ المعصوم عليه السلام.

ولعلَّ هذه القلة والندرة من أرباب العلوم الحقَّة هي التي دعت أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى تحريك الأُمة باتجاه طلب العلم والترغيب فيه بقوله: (**أيها الناس سلوني قبل أن تفقدوني، فَلأنا بطُرق السماء أعلم منّي بطرق الأرض، قبل أن تشغر برجلها فتنة تطأ في خطامها، وتذهب بأحلام قومها**)[2]؛

---

(١) حافظ السرّ حذيفة اليمان، والعالم بالمنايا والبلايا رشيد الهجري، وربما يُشاركه في ذلك سلمان الفارسي وميثم التمّار، وأما صاحب علم الأولين فسلمان، والذي وعى علماً أبو ذر الغفاري، وهذه الفروع إنما تنتهي للأصل الأصيل الذي به يُغاث الناس علماً وعملاً، وهو الوليّ المعصوم.

(٢) نهج البلاغة، تعليق الشيخ محمد عبده: ج٢، ص١٣٠. =

فنهض لسؤاله أصحاب المراء، أحلامهم جُفاء وأفئدتهم هواء وصدورهم خواء وعقولهم هباء، ﴿**الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...**﴾ (**الأعراف: ٥١**)، ولم يسأله عن مقاصده الحكيمة وعلومه السديدة إلا أُولئك الذين اختصّوا بعلم منه.

وبتبع ذلك كانت الخسارة المعرفية التي مُنيت بها الأُمة جرَّاء تجاهلها لوليِّها المُفترض الطاعة، وهجرتها له وهو تُرجمان القرآن والقرآن الناطق الذي عنه يُسألون: ﴿**وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً**﴾ (**الفرقان: ٣٠**)، ولو أنهم تنبَّهوا من غفلتهم وأصغوا السمع وعملوا بـ: ﴿**...مَا أُنزِلَ إِلَيهِم مِّن رَّبِّهِمْ لأكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم...**﴾ (المائدة: ٦٦)، و: ﴿**إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً**﴾ (المزمل: ١٩)، و: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ (ق: ٣٧)؛ ولا ريب بأنَّ من أشرف الآثار المعرفية: معرفة الله تعالى وتوحيده.

قال الإمام الصادق عليه السلام: (**إنَّ لمحبينا في السرِّ والعلانية علامات يعرفون بها...أوّلها أنهم عرفوا التوحيد حقَّ معرفته، وأحكموا علم توحيده، والإيمان بعد ذلك بما هو وما صفته، ثمَّ علموا حدود الإيمان وحقائقه وشروطه وتأويله**)[1]، وهذا هو المغنم والفوز العظيم.

= قال الشيخ محمد عبده مُفسِّراً ذلك: (شغر برجله: رفعها، ثم الجملة كناية عن كثرة مداخل الفساد فيها ... وتطأ في خطامها أي تتعثّر فيه، كناية عن إرسالها وطيشها وعدم قائد لها، أما قوله عليه السلام فلأنا بطرق السماء أعلم الخ، فالقصد به أنه في العلوم الملكوتية والمعارف الإلهية أوسع إحاطة منه بالعلوم الصناعية، وفي تلك تظهر مزية العقول العالية والنفوس الرفيعة، وبها ينال الرشد ويستضيء الفكر). والعلوم الملكوتية إنما تُنسب للوليِّ لا لغيره.

(١) تحف العقول: ص٣٢٦.

ومن الآثار الأُخرى للوليِّ المعصوم عليه السلام نيل شفاعته، على المستويين التكويني والشرعي، في الدنيا والآخرة؛ كما أنَّ هنالك آثاراً أُخرى يُرجع فيها إلى دراسات سابقة تعرَّضنا فيها إلى علم الإمام وحقائقه وآثاره المعرفية والمعنوية.

قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ ...﴾

تجليات الظلمات والنور

ورد في بعض الأخبار أنَّ النور والظلمة مخلوقان[1]، فهما أمران وجوديان، فتكون النسبة بينهما نسبة التضاد لا نسبة التناقض، وهذا يعني أنَّ لهما تجلِّيات كثيرة في الوجودين الظاهري والباطني، وهذه التجلِّيات تعكس لنا مصاديقهما غير المحدودة بالنسبة إلينا، فكلّ عينّة وكلمة وجودية لها تشكّلها ومرتبتها الخاصّة بها من النورانية أو الظلمانية أو منهما معاً، على ما سيأتينا في تأويلات الآية من أنَّ النوع الإنساني جنس منطقي تندرج تحته أنواع على مستوى التشكّل الباطني، وأما التشكّل الظاهري فإنه وإن كان يبدو لنا على شاكلة واحدة إلا أننا لا نستطيع أن نقطع بذلك، لأنَّ التشكّل الظاهري لا يتّسم بالثبات، وهذا واضح، **هذا أوّلاً**.

---

(١) عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**إنَّ الله تعالى أوّل ما خلق الخلق خلق نوراً ابتدعه من غير شيء، ثم خلق منه ظلمة، وكان قديراً أن يخلق الظلمة لا من شيء كما خلق النور من غير شيء، ثمَّ خلق من الظلمة نوراً**). «بحار الأنوار: ج٥٤، ص٩٠، ح٧٨».
لعلَّ المراد من النور الأول هو ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث جابر الأنصاري، بأنه نوره الذي خلق الله تعالى منه كلَّ خير، وأما الظلمة التي خلقها من هذا النور فهي عالم المادّة، وأما النور الذي خلقه من تلك الظلمة فهو ما يُوجده سبحانه في النفس الإنسانية بواسطة الإخراج الإلهي لهم من الظلمات إلى النور، كما هو مقتضى آية الكرسي. منه (دام ظله).

وأما ثانياً: فإنَّ التشكّلات الباطنية للظلمة والنور قابلة للتداخل والتغيير معاً، كما هو المحكي القرآني: ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً...**﴾ (**التوبة: ١٠٢**)، وهذا ما حدا بالأولياء الصالحين إلى عدم الركون إلى صلاحهم، وإن كان واقعياً وكانوا من المُخلَصين، كما هو المحكي في قصّة يُوسف الصدّيق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِماً وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ**﴾ (**يوسف: ١٠١**)، فلم يتشبَّث بمقاماته وصورها المُشرقة، وإنما عاد إلى أوّليات كلّ إنسان، بأن يتوفّاه الله تعالى مُسلماً ويُلحقه بالصالحين، ودعوى أن يكون ذلك منه تواضعاً مردودة؛ لعدم الاضطرار لذلك، فضلاً عن كون الأولياء الصالحين لا يرون لأنفسهم منقبة أو مقاماً عندما يتحدّثون مع مولاهم جلَّ وعلا، بل لا يستحضرون إلا الاعتراف بالذنب والتقصير، والطمع بالعفو والرحمة، بما يليق بمقامهم، إما من باب «حسنات الأبرار سيئات المُقرَّبين»، أو من باب «انتفاء المحدود أمام المطلق».

إنَّ نكتة التضادّ بين الظلمة والنور تُساعدنا كثيراً على بيان الانعكاسات الأوّلية للظلمة والنور، فكلّ انعكاس للظلمة يُقابله انعكاس للنور، فالعلم وهو أُولى تجلِّيات النور يُقابله الجهل، والإيمان يُقابله الكفر، والتوحيد يقابله الشرك، والهدى يُقابله الضلال، وهكذا. فما نُثبته لأحد المتضادّين هو نفي للضدِّ عنه، لنكتة استحالة اجتماع المتضادين، وهذا ما يُؤكِّد لنا تكوينية التجليات والتشكّلات النورية والظلمانية معاً، فهما ليسا أمرين اعتباريين، لِيُمكننا جذب ما نُحبّ والتنصّل عمّا لا نُحبّ، ولذلك فالمسؤولية عظيمة تجاه ذلك، والآثارُ التي يتركها الإخراج والإدخال التكوينيان - على المستوى النوري والمستوى الظلماني - تبعاته جمَّة وعظيمة.

نعم، إنَّ التشكُّل النوري طارد لضدِّه من الظلمة المقابلة له، وليس طارداً للظلمات الأُخرى، فالعلم مثلاً طارد للجهل، ولكنه لا يلزم منه طرد التهتك والضلالة، فالعلم يجتمع مع التهتك كما أنَّ الجهل يجتمع مع التنسّك[1]، وهكذا الحال في التجلِّيات الأُخرى، ولكنَّ التجلِّي النوري الطارد لمقابله وإن كان ليس بطارد للتجليات الظلمانية الأُخرى إلا أنه داعٍ للتخلّص منها، فالعلم وإن كان لا يُوجب الإيمان إلا أنه داعٍ لذلك، كما أنّ التعبّد والتنسّك وإن كانا لا يطردان الجهل إلا أنهما داعيان للعلم والمعرفة، ومن لا يجد من العُبَّاد في قلبه رغبة بالعلم والتعليم فلا خير في تعبّده.

إنَّ التجلِّيات النورية والظلمانية في الخلق مراتبية، فأعلى مراتب النورية تتجلَّى في الوليّ المعصوم، وأعلى مراتب الظلمانية تتجلَّى في الطاغوت، وبالتالي فما تفرَّع عن الوليّ المعصوم فهو تجلٍّ نوري، وما تفرَّع عن الطاغوت فهو تجلٍّ ظلماني. وهنالك جدلية بين الإخراج والإدخال المتبادلين، فما خرج من الظلمة الطاغوتية فهو داخل في النور الإلهي، وما خرج من النور الإلهي المتمثّل بالوليّ فهو داخل في الظلمة الطاغوتية، ممَّا يعني أنَّ محور النورية والفاعل الأوّل في عملية الإخراج من الظلمات هو الوليّ، وأنَّ محور الظلمانية والفاعل الأوّل في الإخراج من النور هو الطاغوت، وهذا ما يُؤكِّد لنا حقيقة التضادّ الكبروي بين الوليّ والطاغوت، فلا جامع مشترك بينهما ولا نقطة التقاء أبداً؛ قال تعالى: ﴿**فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾ (يونس: ٣٢).

وأما ثالثاً: فإنَّ المصاديق الخارجية للنور والظلمة يعسر حصرها، فمنها ظاهري مرئي ومنها باطني مخفي، ولهذا صلة وثيقة بموضوعة الأخلاق،

---

(١) عن الإمام علي عليه السلام: (**قصم ظهري عالم متهتّك وجاهل متنسّك، فالجاهل يغشّ الناس بتنسّكه، والعالم ينفّرهم بتهتّكه**). «منية المريد، للشهيد الثاني: ص١٨١».

فجميع الأمراض الباطنية المتمثّلة بالأخلاق الذميمة ظلـمات واقعيـة، وجميـع الأخلاق الحسنة أنوار واقعية أيضاً؛ إلا أنَّ أسوأ موارد الظلـمات وأشـدّها مـا يتعلَّق بالشرك، فالشرك ظلم وظلمة، وظلمانيته منشأ الظلم للـنفس، فـالظلم الشركي ظلم للنفس لأنه حاجب عن نور الفطرة، ولا ينبغي أن يُتوهَّم وقوع الظلم على الله تعالى، فإنَّه سبحانه على حدِّ تعبير الإمـام البـاقر: (**أعظـم وأعـزّ وأجلّ وأمنع من أن يُظلم...**)[١]، وبشاعة هذا الظلم هو أنه يسير بالاتجاه المقابل للكمال المطلوب تحصيله، ولهذا الظلم الـشركي مراتـب ظاهريـة بيِّنـة تتعلَّـق بوجود خالق أو مُدبِّر مستقلّ في قباله سبحانه، ومراتب باطنيـة خفيِّـة تتعلَّـق بالعبادات، وهو ما يُسمَّى بالريـاء المُعـبَّر عنـه بالـشرك الأصـغر، والإخـراج الإلهي يشمل جميع هذه المراتب الظاهرية والباطنية.

وينبغي أن يُعلم بأنَّ مخالفة الوليّ المعصوم والخـروج عـن طاعتـه ولـزوم متابعته هو خروج من ولاية الله تعالى، والخروج من ولاية الله تعالى دخـول في ولاية الشيطان، حتى وإن كان الخارج أكثر الناس زهداً وتعبّداً وعلماً، فـذلك منه: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً...**﴾ (**النور: ٣٩**)، ولا يبعد أن يكون خروجـه هـذا أسـوأ منزلـة وأشـدّ ظلمة من الكافر نفسه، فالكافر لم يُبصر نور حقيقة الإسلام وفيوضات النبوّة، وأما مُدَّعي الإسلام فقد وقف على ذلك كلّه ولكنـه وقـف لِيُبـارز أوليـاء الله تعالى في أرضه، ممَّا يكشف عن شدَّة عناده وبشاعة سريرته. وقد ورد عن أبان بن تغلب عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قـال: (لمـا أُسري بـالنبي صـلى الله عليه وآله قال: يا ربِّ ما حال المؤمن عندك؟ قال: **يا محمد من أهان لي وليـّاً فقد بارزني بالمحاربة، وأنا أسرع شيء إلى نصرة أوليائي...**) [٢].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٤٦، ح١١.

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص٣٥٢، ح٨.

معنى الإخراج والإدخال وحدودهما

لا ريب بأنَّ الإخراج من الظلمات والإدخال في النور إلهياً، والإخراج من النور والإدخال في الظلمات طاغوتياً، لا يُراد به الظروف الزمانية أو المكانية، وإنما المراد به إملاء أو إخلاء المُستودع القابل لفيوضات النور ولهلكات الظلمات، وهو القلب البصائري لا القلب الصنوبري، فمن أُنير قلبه كان من أصحاب البصائر الفائزين، ومن أظلم كان من الخاسئين الخاسرين. وقد أشار القرآن الكريم في عدّة موارد إلى الجوانب التطبيقية للإخراج والإدخال في المجالين معاً، ففي المجال النوري والظلماني معاً جاء قوله سبحانه: ﴿**فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾ (**الأنعام: ١٢٥**). فشرح الصدر خروج من الظلمات ودخول في النور، وتضييقه إخراج من النور إلى الظلمات.

وفي آية أُخرى تربط شرح الصدر بالنور الإلهي، قال تعالى: ﴿**أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ (**الزمر: ٢٢**).

وأما الذين أُخرجوا من النور إلى الظلمات فهم قساة القلوب الذين توعَّدهم بالويل لإطفائهم نور الفطرة، الذين أبدلوا النعمة بالكفر، ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللهِ كُفْراً وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ**﴾ (**إبراهيم: ٢٨**).

ومن المراتب التطبيقية للإخراج من النور إلى الظلمات قرآنياً، ﴿**وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْاْ عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً**﴾ (**الإسراء: ٤٦**).

ومنها التحاكم إلى الطاغوت الذي أُمرنا بالكفر به، فذلك مرتبة من مراتب الخروج من النور إلى الظلمة، ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا**

أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ (النساء: ٦٠).

وإذا ما استقرأنا النصوص القرآنية فإننا سنجد عشرات الشواهد التطبيقية على الإخراج والإدخال في مجالي النور والظلمة.

إنَّ إملاء أو إخلاء المُستودع القابل لفيوضات النور ولهلكات الظلمات ذو طبيعة وجودية تكوينية، وبالتالي فليس لِمُريد الإخراج والإدخال تحقّق ذلك تبعاً لرغبته، وإنما الأمر أعقد من ذلك بكثير، فلا بدَّ من تأهيل القلب على قبول الحقّ، فالكِبر والعزة بالإثم والسخرية موانع حقيقية من الولوج في حاضرة الإيمان، ولا بدَّ من منح النفس فرصة العود من الباطل، بمعنى أنَّ التأمّل فيما أنت عليه ضرورة ومطلب أوّلي في الكينونة على الحقّ، فإنَّ الغفلة والاستدراج كفيلان بإزاحة الإنسان تكوينياً عن موضعه، حيث يجعلان المُستقبل مُستدبراً، والعادل ظلوماً. وهنا تكمن قيمة المشارطة والمراقبة والمحاسبة، ليتأكّد للإنسان المُلتفت صحّة ما هو عليه، والغفلة عن شيء تتبعها غفلات، والغفلات مكامن الشيطان بها يتصيَّد فرائسه، ويُوهمهم بأنهم المهتدون؛ قال تعالى: ﴿**فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الله وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٠)، فلا يخرج من الشيطان إلا ما هو مثله أو قرينه، فيكون دأبه الصدّ عن سبيل الله تعالى، ﴿**وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ**﴾ (الزخرف: ٣٧)، ولعلَّ الكثير ممَّن أظهروا الإيمان وكانت لديهم رشحات صدق إنما سقطوا في الفتن، وصاروا طعمة لها لأنهم لم يرعوا لحظات التأمّل والدأب على المشارطة والمراقبة والمحاسبة، وهذا السقوط من شاهق في وادٍ سحيق لا يُستثنى منه أحد قد ركن إلى نفسه وصغى لوسوسته، ومسيرة الإنسان التأريخية المديدة حافلة بالنماذج الكبيرة أفرزتهم ثنايا الفتن، كما أنها حُبلى بآخرين تشرئب

أعناقهم بين الفينة والأُخرى حتى قيام الساعة.

فائدة: إنَّ ما تقدّم وإن كان يهدف بحسب ظاهره إلى إبراز النكات القرآنية، إلا أن الكامن فيه هو النصح والرغبة الأكيدة في التأمّل ومنح العقل والنفس والقلب فرصة العود عن براثن التمنّع التي لا تليق بالإنسان المسلم فضلاً عن المؤمن، وللناصح حقوق ينبغي مُراعاتها، فقد ورد في رسالة الحقوق للإمام علي زين العابدين عليه السلام قوله في ذلك: (**وأما حقّ الناصح فأن تلين له جناحك ثمَّ تشرئب له قلبك، وتفتح له سمعك حتى تفهم عنه نصيحته، ثمَّ تنظر فيها، فإن كان وُفِّقَ فيها للصواب حمدتَ الله على ذلك وقبلتَ منه وعرفت له نصيحته، وإن لم يكن وُفِّقَ لها فيها رحمتَهُ ولم تتّهمه، وعلمت أنه لم يألُك نصحاً إلا أنه أخطأ...**)[1].

قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

مستويات الخلود

هنالك عدّة إشارات قرآنية تحكي أصل العذاب للإنسان وفرعية الخروج منها بالإيمان والعمل الصالح، فلو تُرك الإنسان على عَماه لعاد إلى أصله وظالميته وعذابه، ولكنه أُنقذ بالإيمان، وهذا الإنقاذ ليس حتمياً البتّة، بمعنى أنَّ الضمانة هي الديمومة على ذلك، والديمومة تعني الكينونة بين الرجاء بالمغفرة والقبول، والخوف من عدم القبول والزلل، وهنا ينبغي أن تنطلق رؤيتنا للخلود من الكمون في دوائر الإيمان أو الكفر، فذلك خلود حقيقي مُفضٍ للخلود المُتداول ذكره في بيانات عالم الآخرة.

توضيح ذلك: لا ريب بأنَّ الخلود في الشيء يقتضي عدم الخروج منه،

---

(١) تحف العقول: ص٢٦٩، رقم: «٤٢».

سواء كان ذلك الشيء جنةً وكمالاً أم ناراً ونقصاً، فالخلود هو الكمون والكينونة في شيء، ولا ريب بأنَّ أصل الخلود مُودع في قرارة الإنسان إما بشكل غريزة أو بشكلٍ فطري، وهو ما يُسمَّى بالرغبة في البقاء، فلا تكاد تجد شخصاً، ملاكاً كان أم إنساناً أم جنّاً أم حيواناً، إلا وهو مفطور على حبّ البقاء، وهذا الحبّ ليس سلبياً في حدِّ نفسه، لأنه امتداد لبقاء الله تعالى، بمعنى أنَّ الباقي انعكست بقائيته رغبة وفطرة في الخلق، وإنما السلبي منه أن يظنَّ الإنسان ـ وهو الأهمّ ـ أنَّ عالم الدنيا دار بقاء فيطلب ذلك فيها.

وهذا الميل الفطري للبقاء إنما ينسجم مع الكمال لا النقص، فالإنسان بفطرته فرَّار من نقصه مُلتصق بكماله، ومن هنا تنعقد في داخله أو تسري فيه رغبة الخلود إلى كلّ ما يتصوَّره كمالاً، وهذا السريان إيجابي فيما إذا كان قد نجح في الوصول إلى المصداق الحقيقي للكمال، بل ذلك مطلوب منه شرعاً وعقلاً، أعني: الكينونة في الكمالات الحقيقية، إذن للخلود معانٍ أُخرى ومستويات تشمل أُفق الحياة الدنيا فضلاً عن أصله الكامن في الدار الآخرة.

ولأنَّ الإنسان يفهم جيداً معنى الخلود في الدنيا ويطلبه فيما يتحقَّق به من كمالات، سواء كانت حقيقية أم زائفة، فقد تبنَّى الشارع المقدّس هذه النقطة، والتي هي نقطة ضعف حادَّة في بنائية الإنسان، أعني: الرغبة بالخلود، فقد جرى لسان الشارع في عرض هذه الرغبة من خلال أُفقي الكمال والنقص، النعيم والعذاب، فجرى التأكيد في آية الكرسي على مفاد الخلود السلبي الكامن في دوائر النقص والعذاب لأنَّ الإنسان بطبيعته لا يميل إلى أصل العذاب فكيف بالخلود فيه، وهذا من باب الترهيب له ليرتدع عمَّا هو فيه، ويبدو أنَّ ما عليه الإنسان ابتداءً هو ما يجعل الأصل فيه العذاب في النار والخلود فيها، وأنَّ المُنجي له هو الإيمان والتقوى والعمل الصالح، كما تقدَّمت الإشارة لذلك.

قال الطباطبائي: (إنَّ العذاب هو الأصل القريب من الإنسان، وإنما يصرف عنه الإيمان والتقوى، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً**﴾)[1].

ولكنَّ هذا لا يعني انطفاء الفطرة فيهم وانزوائها عنهم، بل هو دليل على حيويّتها وديمومتها، وإلا لَمَا شعروا بالعذاب ولا طلبوا الخروج من النار، فإنَّ الفطرة الأصلية الإنسانية التي تُواجه وحدها بصورة واقعية عذابات النار لا تبطل فيهم ولا تنتفي، وإلا لبطل العذاب نفسه، ولامتنع طلبهم الخروج منها.

هذا فيما يتعلَّق بالعرض الدنيوي، وأما في العرض الأُخروي، وهو الملحوظ ابتداءً في موضوعة الخلود الواردة في الآية وسائر الآيات الأُخرى ذات الصلة، فإنَّ فيه مستويات أيضاً، وهنا نحتاج أن نُؤسّس لضابطة في معنى الخلود تنفعنا في العرضين معاً، الدنيوي والأُخروي، كما سيتّضح.

ضابطة الخلود

إنَّ الخلود إذا لُوحظ بما هو حقيقة خارجية واقعية بعيدة عن مُقايسات الإنسان فإنه لا يُتصوَّر فيه إلا معنى واحد، وهو المكوث في شيء دون الخروج منه أبداً، وقد تقدَّم ذلك؛ وأما إذا تعاطينا مع موضوعة الخلود بمعية مُقايسات الإنسان فالأمر يختلف تماماً، وهذا ما ينبغي توضيحه.

كلّ أمر لم يُعرف له نهاية، وإن كان محدوداً في نفسه، فإنه من الممكن وصمه بصفة الخلود، فطلب العلم ـ مثلاً ـ إذا لم تُعرف له نهاية، فمن الممكن إطلاق صفة الخلود على تحصيله؛ وطالب المال الذي لا يعرف نهاية لطلبه هو خالد في تجميعه، واليائس من شفائه ولا يعرف نهاية لمرضه خالد في مرضه

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٥، ص٣٢٩. والآيتان هما: «مريم: ٧١-٧٢».

أيضاً، رغم أنَّ لشخصه نهاية معلومة، وهي الموت الحتمي؛ أما من علم منتهى ما هو فيه من طلب علم أو جمع مال أو مرض عضال أو ما شابه ذلك فلا يُقال عنه ذلك.

إذا أمكن اعتماد هذه الضابطة فإنَّ المُنعَّم والمُعذَّب في البرزخ خالدان فيه ما داما لم يعلما نهاية برزخهما، واللابثون في النار أحقاباً خالدون في النار أيضاً، ما داموا لم يعلموا نهاية لبْثهم، وهكذا، فكلّ شيء لم تُعلم نهايته يصحّ إطلاق الخلود عليه؛ وهذا الخلود الذي نعنيه هو الخلود بمعية مُقايسات الإنسان، لا بمعية المقايسات الإلهية، فنحن نرى الخلود حاضراً حتى في أطلال الحضارات ومخلَّفاتها الأثرية، رغم أنها في واقعها شاهد صدق على زوالها. إنها المقايسات التي في ضوئها يكون الشرّ والألم وما شابه ذلك، وحيث إنَّ الإنسان عادة لا يتعاطى مع المقايسات الإلهية لطبيعته المادّية المحكومة بالمقايسات البشرية، فإنَّ صور الخلود سوف تكون حاضرة لديه من خلال مصاديق عديدة. فإذا ما قرأ قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُولَـئِكَ أَصْحَابُ الجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (البقرة: ٣٩)، سيكون حاضراً لديه معنى الخلود ولو بعنوان المقايسة البشرية، وهذا يعني أنَّ معنى الخلود لا يتوقَّف تصوّره على تصوّره بالمقايسات الإلهية، ولعلّ هذه المقايسة البشرية تُعطي عمقاً جديداً من المسؤولية تجاه أعمالنا الشرعية، وعمقاً جديداً في المُبالغة في معنى الحجية على الإنسان في السير على الجادّة وتوخّي الحذر من الزلل.

معطيات الفصل

من مجموع ما تقدّم في بيانـات هـذا الفـصل يُمكننـا الخـروج بالمعطيـات التالية:

١. أحد أسرار نفي الإكـراه هـو أنَّ تـشريعه مُقيَّـد بـالعجز عـن إيـصال الحقائق للمخاطب، فنُكرهه حرصاً على إيصاله إلى الكمال المطلوب منـه، وفي صورة المكنة من إيصالها إليه لا معنى لإكراهه.

٢. للباري سبحانه إكـراه النـاس عـلى الأمـر التكـويني، فيُوجـد الحالـة الإيمانية، كما له أن يُزيلها، لكنه اقتضت حكمته ترجيح اختيار الإنسان لدينـه على اضطراره.

٣. ابتنت الخطوط البيانية للقرآن على التعاطي مع الإنسان على أنـه قيمـة عليا في الوجود، ولذا دعاه للحوار الإيجابي والتفكّر والتأمّـل، وهـذه النظـرة الإيجابية قد استحقَّها الإنـسان، لامتيـازه بالعقـل وخلّاقيتـه، وبهـذا رُفـع إلى مستويات عدم الإكراه.

٤. لم يترك الإنسان لنتاجه الفكري حصراً، وإنـما أُوضـحت لـه منظومـة السير الصحيح، فعُرِّف بما هو حقّ وبما هو باطل، ومُنح فرصة الاختيار.

٥. الإكراه القلبي غير مقدور عليه فيكون نفيه عبثاً، ولذلك فـالمنفي هـو الإكراه الظاهري. ولكون الإكراه على الـصورة الظاهريـة غـير محقّـق للـدين الصحيح، فقد جاء نفي الإكراه عليها.

٦. دأب المُنافقين على الأعمال الإيمانية أسـدل الـستار حـول شخـصيتهم النفاقية الحقيقية، فخفي أمرهم، ولذلك لم يُطلب من الرسول صـلى الله عليـه وآله الإعلان عنهم ومحاسـبتهم عمـلاً بظـواهر الـشريعة؛ فـضلاً عـن كـون

كشفهم مُفضياً لوقوع مفاسد.

٧. عادة ما يخلق الإكراه مناخات عكسية تُفضي إلى هدم وحرق جميع مراتب السلّم الكمالي، وكلَّ قول أو فعل لم يرتقِ بالإنسان أُفقاً فإنه يتسافل به أرضاً.

٨. الإكراه النفسي مسألة أخلاقية حثَّ عليها الشارع المقدّس، بخلاف الإكراه القلبي ـ إن صحَّ ـ على اعتناق العقيدة، فإكراه القلب مصيره العمى، وإكراه النفس مصيره الاستبصار، والإكراه المنفي في الآية هو القلبي لا النفسي المندوب له.

٩. ذهب المعتزلة إلى أنَّ نفي الإكراه في الدين إثبات لمقولة التفويض، فالإكراه جبر، ونفيه إثبات للتفويض؛ وهو استدلال باطل لأنه قائم على نسبة التناقض بين الجبر والتفويض، وهي غير ثابتة، للمقولة الثالثة المتمثّلة بالأمر بين أمرين.

١٠. الجامع لصفات حبّ الإيمان، ونفي الكفر والفسوق والعصيان عنه فهو من الراشدين؛ والجامع للمقابل من الغاوين، والغواية كفر بالله وخروج عن ولايته تعالى.

١١. الخلود للأرض تنصّل عن قيم السماء، التي جاءت لتنقذ الإنسان من حاكمية المادّة لا القضاء عليها، ففي تملّكك لها حُسن مآب، وفي تملّكها لك سوء عاقبة.

١٢. من تمسَّك بالولي المعصوم وبطاعته كان من الراشدين، ومن تنصَّل عنه وأبدله بآخرين كان من الغاوين، عابداً للطاغوت محكوماً له.

١٣. للكفر قرآنياً تقسيمات عديدة: كفر الجحود مع العلم، ومع الجهل، والكفر بترك ما أمر الله، وكفر النعم، وكفر البراءة؛ والكفر بِالطَّاغُوت في مورد آية الكرسي.

١٤. العداوة والبغضاء من قبل المؤمن تجاه الكافرين نتاج طبيعي تفرضه طبيعة التنافي بين معطيات التوحيد ومعطيات الشرك، ومعطيات الرشد ومعطيات الغواية.

١٥. الكفر بالطاغوت يسري إلى البراءة من أعوانه، بل لابدَّ من إبداء العداوة والبغضاء لهم، فلا يجوز أن نُلقي إليهم بالمودّة ظاهراً وسرّاً، كما هو صريح القرآن.

١٦. إشعار الكافرين بالعداوة والبغضاء تحصين للمؤمن من لوثهم، وإشعار لهم بسوء ما هم عليه، فالمحاصرة الاجتماعية تُؤسِّس لدواعي الخروج من العزلة.

١٧. لا يقتصر الإيمان بالله على التولِّي والطاعة والمتابعة، فتلك مرحلة طولية تسبقها مرحلة التبرِّي من كلّ طاغوت وأتباعه، وإشعارهم بالعداوة والبغضاء، وقد أكَّدت آية الكرسي على هذه الطولية، (**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله**).

١٨. ارتباط التولِّي والتبرِّي بالإيمان والكفر، والتعبير عنهما بأنهما أوثق عُرى الإيمان، يجعلهما أقرب إلى أُصول الدين من فروعه.

١٩. الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى مُفضيان للتمسّك بالعروة الوثقى، وهو مشروط بتحقّق معناهما المُقيَّد بالطاعة المطلقة للأولياء المُنصَّبين من قبله سبحانه، فالخروج عن طاعتهم انتفاء للتمسّك بالعروة الوثقى بالضرورة.

٢٠. إنَّ كلمة التوحيد لا تكفي وحدها في الإخراج من الظلمات إلى النور، إلا بشرطها وشروطها، وشرطها وشروطها بطاعة أوليائه المُنصَّبين من قبله سبحانه.

٢١. لعدم انفصام العروة الوثقى رؤيتان، الأُولى بلحاظ الوليّ المعصوم،

لا مجال لانفصامها البتّة لعصمة أهلها، ولاقترانها بولاية الله تعالى؛ والثانية بلحاظ المُكلَّفين، وهي نسبية تابعة لدرجة التمسّك والكمال الذي عليه المكلَّف.

٢٢. الولاية قسمان، ولاية أمر بها العقل والنقل، وهي الولاية الثابتة لله تعالى أوّلاً وبالذات، والولاية الثابتة من قبله تعالى لخاصّة أوليائه، وولاية نهى عنهما العقل والنقل أيضاً، تتعلّق بالطاغوت، سواء كان الطاغوت هو الشيطان أم أتباعه.

٢٣. الكفر والإيمان والمصدرية الشرعية والقدوة الحسنة الواجبة الاتّباع من جملة المسائل المترتّبة على تبعية الولاية المجعولة من قبل الله تعالى للأولياء المُنصَّبين من قبله تعالى، ولذلك علاقة مصيرية بأعمالنا وشروط قبولها.

٢٤. إنَّ ولاية النبي صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مجعولة من قبله تعالى، ووجوب طاعتها على حدٍّ وجوب طاعة ولايته سبحانه، وعليها تتوقّف خاصّية الإيمان؛ ونيّة القربى لا تتأتّى بوجه صحيح دون الإقرار بالولايات الثلاث.

٢٥. المبغضون لأهل البيت مُبغضون لله ورسوله، وحالهم معلوم، وسواء إن كانوا مُقصِّرين فهم كالسابقين فلا تُقبل أعمالهم، وإن كانوا قاصرين فلا غضاضة عليهم؛ والظاهر أنَّ السواد الأعظم من الناس من الصنف الثالث، فتُقبل أعمالهم شرط عدم البغض لهم عليهم السلام.

٢٦. دعوة الشيطان للسجود لله تعالى بدلاً عن آدم عليه السلام لها أتباع في كلّ زمان ومكان، منهم من أنكروا كون الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسيلة إلى الله تعالى، فقالوا إننا نعبد الله بشكل مباشر، جهلاً منهم بأنَّ وسائلية الرسول عبادة لله تعالى.

٢٧. دواعي البحث في التوحيد فطرية، وكذلك في النبوة والولاية،

والفطرية بقدر ما ترتّبه من إلزام البحث على الجميع، فإنها تغلق أبواب العـذر بالترك أمامهم.

٢٨. حفظ سرِّ الولي من شروط التولّي، وهتك سرّهـم أشـدّ مـن ناصـب العداء لهم.

٢٩. الولاءات المُتشتتة تشلّ طاقات الإنسان وتورثـه الـضياع، بخـلاف التوحّد في الولاية الحقَّة فإنه يُطهِّره من العبودية للآخرين، بل يجعل منه مـولى لهم.

٣٠. الخلق الحسن لا يفقد قيمته بعدم تحقّق معنـى الولايـة، ولكنـه غـير كافٍ في توفير المحوريـة للـدين الحـقّ؛ والملتـزم بالولايـة الحقّـة أولى بـالخلق الحسن.

٣١. قدَّم النظام الإسلامي حلولاً جذرية لجدليـة العلاقـة بـين الإنـسان كفرد والإنسان كمجتمع، فجعل الامتياز الفردي قيمة ومسؤولية تجاه النفس والمجتمع.

٣٢. تـضخّم أمـوال الأغنيـاء وتـضاؤل نـصيب الفقـراء دليـل تـرجيح مصلحة الفرد على مصلحة الأُمة، كما هو حال الرأسمالية.

٣٣. الإسلام لا ينزل بالغني إلى طبقة الفقراء، كما فعلت الاشتراكية، ولا يترك الفقراء والضعفاء بلا فرصة عمل، كما تفعـل الرأسـمالية المُستغلِّة، إنـما يدعو إلى مجتمـع تكـافلي وحكومـة خدميـة أوّلاً وبالـذات، فـلا ذات مرئيـة للحكومة غير ذات رعيتها.

٣٤. المـال والـسلطة والنفـوذ وكثـرة الأولاد والأتبـاع، عنـاوين تُعمِّـق مراتب المسؤولية في الرؤية الإسلامية، ولا تمنح امتيازاً فحسب.

٣٥. للولاية الإلهية الذاتية والمجعولة منه آثار تكوينية عامّة تنعكس عـلى الوجود بأسره، وآثار خاصّة تشمل خاصّة المولَّى عليهم ممَّن اعتقد بهـا وعمـل

على طاعتها واتّباعها، ولذ فالرافد الحقيقي لتعبئة الفرد بالخلق الحسن هو نفس الولاية.

٣٦. يتحرك الإنسان فطرياً باتجاه كماله، لكنه كثيراً ما يُخطئ في تحديد المصداق الحقيقي للكمال، فيكون سعيه وعمله جُفاء ويحسب أنه يُحسن صُنعاً، فيتعيَّن عليه تحديد مسار حركته الكمالية، ومحور انطلاقته، ثمَّ الطاعة والمتابعة.

٣٧. الأولياء المُنصَّبون من قبله سبحانه قد كُلِّفوا بأن يُكلِّموا الناس على قدر عقولهم، فليس لأحد أن يضطرَّهم لشيء، والتطاول على شخوصهم أو مقامهم مُفضٍ إلى مُعوّقات جديدة في طريق السير التكاملي.

٣٨. الهدف من إلزامنا باتخاذ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قدوة وأُسوة: تحقيق الضمانة في تشخيص المصداق الفعلي للكمال الإلهي المطلوب التحقّق به.

٣٩. النور والظلمة وجودان حقيقيان، والنسبة بينهما التضادّ لا التناقض.

٤٠. ونكتة التضاد بينهما تُساعدنا على بيان الانعكاسات الأوّلية للظلمة والنور، فكلّ انعكاس للظلمة يُقابله انعكاس للنور، فالعلم وهو أُولى تجلِّيات النور يُقابله الجهل، والإيمان يُقابله الكفر، والتوحيد يقابله الشرك، وهكذا.

٤١. التشكُّل النوري طارد لضدِّه من الظلمة المقابلة له دون الظلمات الأُخرى، فالعلم طارد للجهل، ولا يطرد الضلالة، إلا أنه داعٍ للتخلّص منها.

٤٢. المراد بالإخراج والإدخال في النور أو الظلمات إملاء أو إخلاء المُستودع القابل لفيوضات النور ولهلكات الظلمات، وهو ذو طبيعة وجودية تكوينية، فليس لِمُريد الإخراج والإدخال تحقّق ذلك تبعاً لرغبته.

٤٣. الميل الفطري للبقاء ينسجم مع الكمال لا النقص، فالإنسان فرَّار من نقصه مُلتصق بكماله، ولذا تنعقد في داخله رغبة الخلود إلى كلّ ما يتصوَّره كمالاً، وهذا السريان إيجابي فيما إذا كان قد نجح في الوصول إلى المصداق

الحقيقي للكمال.

٤٤. الخلود بمُقايسات الإنسان يختلف عنه بالمقايسات الإلهية، ففي المقايسات الإنسانية كلّ أمر لم يُعرف له نهاية، وإن كان محدوداً في نفسه، يُمكن وصفه بالخلود، وما عُلم منتهاه لا يُوصف بذلك، وحيث إنَّ الإنسان عادة لا يتعاطى مع المقايسات الإلهية فإنَّ صور الخلود سوف تكون حاضرة لديه، وبذا فالخلود لا يتوقَّف تصوّره على تصوّره بالمقايسات الإلهية.

الباب الثالث

وفيه فصلان وخاتمة

- الفصل الأوّل: تأويلات آية الكرسي.
- الفصل الثاني: خلاصة إنجازات الدراسة
- مسك الختام.

الفصل الأول

تأويلات آية الكرسي

- حقيقة التأويل وما نلتزم به.
- عينية الوقائع الخزائنية التأويلية.
- حدود النصوص التأويلية.
- علاقة الراسخين في العلم بالتأويل.
- مساحة العالمين بتأويل القرآن.
- التأويلات المفرداتية لآية الكرسي.
- التأويلات الجملية للمقطع الأوّل من الآية.
- التأويلات الجملية للمقطع الثاني من الآية.
- التأويلات الجملية للمقطع الثالث من الآية.
- التأويل الإجمالي لآية الكرسي.
- المعطيات التأويلية للفصل.

تأويلات آية الكرسي

حقيقة التأويل وما نلتزم به

تقدّمت الإشارة منا[1] في موضوعة السُّلَّميتين التفسيرية والتأويلية للقرآن الكريم أنَّ الخزائنية ـ أرضية التأويل ـ هي المُستودع الفعلي للكمالات الإلهية المُطلقة، بمعنى أنَّ ما نلاحظه ونحسّه ونسمع به في حيّز الوجود الخارجي ما هو إلا آثار أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى، فهي ضرب من تجلّياتها، وأما الخزائنية فهي التحقّق الفعلي لذات الاسم والصفة، وبيِّن لذوي الصنعة بأنَّ أسماءه وصفاته ليست أُموراً اعتبارية، وإنما هي وجود حقيقي تكويني، وإلا للزم ـ والعياذ بالله تعالى ـ انعدام الذات المقدّسة، لعينيتها، وهو ممنوع عقلاً ونقلاً.

إذن فالخزائنية ليست وجوداً افتراضياً أو اعتبارياً، وإنها ليست وجوداً تكوينياً مُنفكّاً عن الأسماء الإلهية، وإنما هي مُلتقى جميع الآثار الأسمائية، فهي التجلِّي الأعظم لعلمه عند عود الآثار العلمية إليها، وهي التجلِّي الأعظم لرحمته عند عود الآثار الرحمانية إليها، فلا يُتصوَّر أثر لاسم من أسمائه الحُسنى إلا وهو موصول بالخزائنية بوجوده الحقيقي لا بوجوده المادّي، واقتران التأويل بالخزائن الإلهية يعني صيرورته حقيقة واقعية تستند إليها جميع البيانات القرآنية، فهي الغيب الجامع لكلِّ شيء، وهذه الجامعية لها صفة إطلاقية تُخرج الخزائنية عن الحدِّ والقدر المُعيَّنين، ولذلك فهي في منأى عن الإحاطة بها من قبلنا، بل: (الأُمور الواقعة في هذا الكون المشهود، المسجونة في سجن الزمان، هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله، ثابتة في خزائنه

---

(١) راجع: الفصل الأول من الباب الثاني، تحت عنوان: (مراتب السُّلَّم القرآني).

نوعاً من الثبوت، مبهماً غير مقدّر، وإن لم نستطع أن نُحيط بكيفيّة ثبوتها)[(١)].

وهذا ما يترتَّب عليه أنّ هذه الخزائن الغيبية الإلهية بعضها فوق بعض، فكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ.

وبعبارة حكمية: إنَّ تلك المراتب تنتظم حسب قاعدة العلّة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيّدة بقيد عدمي فاقدة لكمال ما، على حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيّدة بالقيد نفسه، وإلاّ لما كانت علّة والمرتبة الدانية معلولاً.

وهذا كلّه إنما يُمثّل الترجمة الفعلية للمستوى البياني الأوّل الذي يترشّح من قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (**الحجر: ٢١**)، والمستوى الثاني له المُتعلّق بمراتب التجلّي للحقائق المُنعكسة أو المنبسطة على الخلائق أجمعين. فالرحمة عرضياً المُنبسطة على الإنسان بوجوده النوعي غير الرحمة المُنبسطة على الحيوان، والرحمة المُنبسطة عليهما غيرها في النبات، وهي غيرها في الجماد، وهكذا الحال في الرحمة المُنبسطة طولياً في أفراد الإنسان، فهي في أهل العصمة منهم غيرها في غير أهل العصمة، وهي في الصالحين غيرها في سائر المؤمنين، وفي سائر المؤمنين غيرها في غير المؤمنين، وفي غير المؤمنين من غير المعاندين هي غيرها في المعاندين، وهكذا.

وأما الخزائنية في مستواها الثالث المُترشّح من الآية، وهو الأعقد تصوّراً وتصويراً[(٢)]، فإنه يتعلّق بالولي الأعظم المُعبَّر عنه بقطب الرحى، أو قل هو

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص١٢٥.

(٢) ينبغي أن يُعلم بأنَّ ما سنطرحه في المقام تُطلب حقائقه في الجانب الإشراقي، وما هذه المطالب إلّا محاولات تقريبية، فمسائل موضوعة التأويل أعمق من مجالها النظري وأُفقها التصوّري، بل إنَّ النظري منها ليس إلا حلقة يسيرة في أُفقها المعرفي، وقد نبَّه القرآن الكريم على محدودية الإطّلاع المعرفي في بعده المعنوي والتأويلي بقوله تعالى: ﴿... **وَمَا** =

مُستودع الحركة في الوجود الإمكاني، بقسميها: حركة التجافي وحركة التجلّي(١)؛ بمعنى أنَّ هذا الوجود الإمكاني بأسره أنّى كانت وجهته، فإنه في البدء يمرّ به عبر قوس النزول بصفته الواسطة في الفيض، وفي المنتهى يمرّ من خلاله عبر قوس الصعود(٢)، فهو نقطة تشكيل قوسي النزول والصعود معاً، فتكون المُحصِّلة أن يكون الوليّ الأعظم مُستودع الخزائن، بل هو الخزائن نفسها، كما سيتّضح ذلك.

إذن فهنالك رابطة أسمائية للخزائنية في مستواها الأوّل، ومراتبية للتجلّي والانبساط على الخلق في مستواها الثاني، ونقطة تشكيل قوسي النزول والصعود في مستواها الثالث، فإذا ما أردنا أن نلج بوّابة التأويل بالمستوى الذي ولجنا فيه بوّابة التفسير فلا بدَّ لنا من الإحاطة المعرفية ـ لا الوجودية ـ بهذه المستويات الثلاثة؛ وبالتالي بقدر معرفتنا بها تكون مكنتنا التأويلية، وحيث إنَّ هذه المستويات لا تمنح متعلّقاتها جدّاً إلا بواسطة المعرفة الحضورية، وأنها محدودة العطاء جدّاً عند توسّلنا بآلة الحصول، فإنَّ المهمّة سوف تكون في غاية التعقيد، بل إنها مغلقة تماماً في بعض الزوايا المعرفية الحقَّة، وإنَّ

= ﴿يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾. «آل عمران: ٧». ولذلك فما ذكرناه في المستوى الثالث من كونه الأعقد تصوّراً لنا وتصويراً للآخرين يُمثّل قضية واقعية حقيقية لا يُمكن التنصّل عنها. منه (دام ظله).

(١) تعرَّض السيد الأُستاذ إلى بيان حركتي التجافي والتجلّي في القسم الثاني من التفسير الموضوعي، تحت عنوان: «معنى العلم الإلهي وتصويرات الإحاطة منه وبه». فراجع.

(٢) إنّ أصل النزول والصعود الحقيقيين لا يمتّان بصلة إلى عالم المادّة والحسّ، وإنّما هي ظهورات عديدة تبدأ وتنتهي عند الصادر الأوّل وعلى نحو التجلّي. «انظر: من الخلق إلى الحق: ص٤١، المقدّمة الثانية: «قوسا الوجود النزول والصعود». علماً بأنه قد مرَّ بنا توضيح المراد من قوسي النزول والصعود في القسم الأول من التفسير الموضوعي للآية، فراجع.

وصفها بالحصول لا يُعدّ قُصوراً فحسب وإنما يُشكِّل معوّقات حقيقية في موضوعة التوحيد، فيكون السكوت فيها وعنها هو الوظيفة الشرعية حتى تتوفَّر للباحث وسيلة الانجلاء بالتجلِّي والكشف لا غير، ولا ريب بأنَّ أصحاب الفنّ والصنعة يُدركون ما نرمي إليه، ويعرفون جدّاً مستوى الحرج اللغوي الذي يُواجهنا ونحن بصدد التوصيف الأوّلي فكيف بتصوير صور تمسّ قراءتنا لوقائع النصّ في مستواه التأويلي.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ مهمّة البحث لم تنصبّ على استجلاء المعاني الباطنية إلا بالقدر المُتاح، والذي يُمكن التعبير عنه وإيصاله، بمعنى أننا لا نجد أنفسنا مُكلَّفين بالكشف عن خزائنية آية الكرسي، فذلك أمر على فرض حصوله من غير الوليِّ المعصوم فإنه لا يُمكن ادّعاؤه بأيِّ شكل من الأشكال لغياب الأدوات الإثباتية تماماً، وأما مسألة العلم والأعلمية والوثاقة وما شابه ذلك فإنها لا تصلح أن تكون أدوات إثباتية البتّة، بل إنها تقتضي عدم ادّعاء ذلك؛ وأما من كانت له صلة بالوليِّ الأعظم[١]، وهو أمر غير مُستبعد من العلماء الصالحين، فإنه هو الآخر لا يمنح الواقف على المعاني الباطنية التأويلية نسبتها إليه عليه السلام، فضلاً عن نسبتها لنفسه؛ ولذلك عُدَّ الكثير من الإدِّعاءات في هذا المجال مجرّد شطحات تكشف عن خلل في سلوك صاحبها، أو عن عدم رعاية لرسوم المقام، والتي نادراً ما تصدر من المُحقِّقين[٢].

إذن فمن جهةٍ نجد أنفسنا نقف إزاء مستويات ثلاثة لأرضية التأويل،

---

(١) والذي نعتقده في عصورنا هذه هو الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت الحجّة المُنتظر بن الإمام الحسن العسكري عليهما السلام، الموعود بإملاء الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً، والذي يكون من عدله رفع الجور عن العقل والقلب الإنساني، وإيقافه على الحقائق الوجودية والمعاني الخزائنية. منه (دام ظله).

(٢) انظر: رسائل ابن عربي: ص٤٠٨.

والتي أُطلق عليها قرآنياً بالخزائن، وهي مستويات عسيرة التحصيل، ومن جهة أُخرى نجد أنَّنا إزاء حقيقة أُخرى لا بدَّ من الإقرار مسبقاً بأنها لا تصلح أن تكون وسيلة إثباتية للآخرين، وهو نفس الحضور والتجلِّي، فإذا ما سلّمنا بأنَّ المستويات الخزائنية، أو الأهمّ منها، مقترنة بالتحقُّق والكشف والحضور لا بالتحقيق والبرهان والحصول، فإنَّ النتيجة سوف تكون معلومة سلفاً؛ ولكن مع ذلك فإنَّ هنالك عدّة أُمور أو حقائق تُساعد كثيراً في سبر غور الكثير من مخابئ آي القرآن، ومن جملتها ما نحن فيه من السعي للكشف عن جملة من المعالم والمعاني لآية الكرسي، وهي:

أوّلاً: إنَّ معرفتنا الأسمائية وإن كانت محدودة إلا أنها سوف تُساعدنا كثيراً في الكشف عن جملة من زوايا المستوى الأوّل من الخزائنية؛ وهكذا الحال في المستوى الثاني منها، فإننا ننتمي إلى ذلك الانبساط بصورة عملية، فيكون التفاتنا إلى واقعنا محطّة مهمَّة للاقتراب منه.

ثانياً: هنالك الكثير من الإشارات القرآنية سوف تُساعدنا كثيراً للكشف عن زوايا مهمّة من المعاني الباطنية لآية الكرسي، كما أنَّ هنالك جملة من الروايات والمذاكرات العلمية لأهل الفنِّ سوف تُساعدنا في ذلك أيضاً.

ثالثاً: الوعد الإلهي بالتعليم منه لعباده المُتّقين، وبحسب مقتضى رحمته سبحانه، ومن الواضح بأنَّ سقف تعليمه لنا لدُنّي، أو ما هو قريب من ذلك، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿...**وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ٢٨٢**)، وقوله تعالى: ﴿**فَوَجَدَا عَبْداً مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً**﴾ (**الكهف: ٦٥**)، حيث كان ملاك تعليمه هو أنه كان عبداً لله تعالى وحده؛ وبطبيعة الحال فإنَّ هذا التعليم اللدنّي لا بدَّ من إيجاد شاهد عقلي أو نقلي عليه بغية نقله للآخرين، وإلا عاد الإشكال المزبور من رأس.

رابعاً: العيش مع روح القرآن، والعمل على فهمه والعمل به، يجعلان طالب معانيه الباطنية على مقربة منها، وهذا الأمر وإن كان لا ينفصل عن التقوى إلا أنه أمر آخر غيرها، ربما يُطلق عليه بالتوفيقات الإلهية والعنايات الربانية، ولكننا نراه شيئاً آخر لا يبتعد كثيراً عن مضامين العناية والتوفيق، وهو ثمرة البحث والتحقيق العلمي، فإنَّ الله سبحانه وتعالى كما وُصِفَ بقوله: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شيْءٍ خَلْقَهُ ثمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)، الذي يترشَّح منه الكثير، ومنه أنَّ من دأب على التحقيق والتحصيل، وكان له مقصد معرفي فإنه يُؤتاه، حتى وإن لم يكن صالحاً تقيّاً، فإنَّ كرامة العلم أوسع دائرة من ذلك، والمُعطي أكثر انفتاحاً من تصويرات عقولنا الضيّقة التي تُحدِّد عطاياه بتقديرات منّا لا بتقديرات منه؛ قال تعالى: ﴿**كُلاًّ نُّمِدُّ هَـؤُلاء وَهَـؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٠).

يقول الطباطبائي قدّس سرّه في ذيل الآية السابقة: (فبيَّن أنَّ من شأنه وأمره تعالى أن يهدي كلّ شيء إلى ما يتمّ به خلقه، ومن تمام خلقة الإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة، وقد قال تعالى أيضا: ﴿**كُلاًّ نُّمِدُّ هَـؤُلاء وَهَـؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾، وهذه الآية تفيد أنَّ شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء، يمدّ كلّ من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقّه، وأنَّ عطاءه غير محظور، ولا ممنوع من قبله تعالى، إلا أن يمتنع ممتنع بسوء حظّ نفسه، من قبل نفسه، لا من قبله تعالى)[1].

إذن فمن بحث وحقَّق في أمر، وإن كان باطنياً، يُؤتَه بقدره لا بقدر الواهب سبحانه، فإنَّ فيضه وإمداده فوق مستوى الحدود والتقييد فضلاً عن المنع والشحّ في ذلك، فمن كان قصده معنى ما وبذل جهده ولم تكن هنالك

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٣٠.

موانع أمامه سينال بغيته، وذلك وعد منه سبحانه وفضل، قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ...﴾ (النحل: ٩).

ولا ريب بأنَّ كلَّ مخلوق مُتوجِّه ذاتياً منذ بداية نشأته إلى كمال وجوده وغاية خلقه الذي فيه يكمن خيره وسعادته، والإنسان أولى بذلك كلِّه، حيث كماله الُميسَّر له وسعادته التي يسير باتجاهها سواء بصورته الفردية أم الجماعية، كما أنَّ الجاذبية الباطنية التي تدفعه باتجاه السلوك المعنوي وفكِّ ألغازه وطلاسمه يجعله على مقربة وتماسّ مع الحقيقة التي تبحث عن مُريديها.

وبذلك نخلص إلى أنَّ المعرفة الأسمائية والإشارات القرآنية والتعليم الإلهي والعيش مع روح القرآن علماً وعملاً، والحركة الذاتية باتجاه الكمال، كلّ هذه الأوّليات تُساعدنا إلى حدٍّ كبير في إيجاد منفذٍ معرفي إلى المعاني الباطنية والتأويلية للقرآن الكريم، ومنها آية الكرسي.

عينية الوقائع الخزائنية التأويلية

في ضوء ما تقدَّم يتأكَّد لنا أنَّ مقولة التأويل على تماسّ مع العينية الخارجية لا مع الصور الذهنية أو الوجود اللفظي الاعتباري، فمُتعلَّق المادّة التأويلية عينيات خارجية، والتي أسماها القرآن الكريم بالخزائن، وهذه العينية الخارجية سابقة في وجودها على الوجود اللفظي الكاشف عنها والمتمثّل بالقرآن الكريم، بخلاف من ادَّعى أنَّ المادّة التأويلية هي الواقعة الخارجية الحاصلة بعد النصّ، بمعنى أنَّ الأخبار الغيبية القرآنية تأويلها وقوعها خارجاً[1]، فإذا تصوَّرنا عدم وقوعها خارجاً فإنَّ النصّ القرآني سيكون خلواً من التأويل، فضلاً عن كونه سيبقى معطَّلاً في مجاله التأويلي حتى وقوع الحادثة.

---

(١) انظر: تفسير ابن تيمية: ج٢، ص٨٨-١١٤. وأيضاً: تفسير المنار: ج٣، ص١٥١.

ولكنَّ الصحيح هو أسبقية المادّة التأويلية المتمثّلة بعالم الخزائن والحقائق على عالم الألفاظ وعالم الوقائع الخارجية المادّية، فيكون البحث عن المادّة التأويلية أو الحقيقة التأويلية الكامنة من وراء النصّ القرآني هو عود إلى عالم الخزائن السابق وجوداً على كلِّ شيء مُلكي مادّي، وليس تقصّياً لوقوع المُخبر عنه، وبالتالي سوف تُحفظ لكلِّ نصّ قرآني وجهه أو وجوهه التأويلية، سواء كانت هنالك واقعة خارجية في عالم الظاهر والمادّة أم لم تكن، كما أنَّ المادّة التأويلية ستشمل النصوص القرآنية بأسرها، كما سيتّضح.

حدود النصوص التأويلية

كنا قد أشرنا إلى أنَّ القرآن الكريم كما أنه مادّة بكامل نصوصه يُمثّل مادّة تفسيرية فكذلك الحال بالنسبة للتأويل، بمعنى أنَّ دعوى انحصار التأويل بالمتشابه القرآني دون مُحكمه اعتماداً على قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...**﴾ (**آل عمران**: ٧)، دعوى باطلة، فإنَّ التأويل يطال المحكم والمُتشابه معاً؛ لأنَّ الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، ثابتة لجميع الآيات القرآنية، محكمها ومتشابهها، فهي ليست من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، وإنما هي من الأمور الحقيقية الغيبية المتعالية عن الإحاطة اللفظية، وتقيّدها بالألفاظ كان لغرض تقريبها من ذهن المخاطب، فهي أشبه ما تكون بالأمثال التي تُضرب ليقرّب بها المقصد، وتُوضّح بحسب ما يُناسب فهم السامع.

وعليه فإنَّ موضوعة الإحكام والتشابه لا علاقة لها بمساحة التأويل، لأنَّ مساحته مرتبطة بشكل مُباشر بالخزائن السابقة وجوداً على أصل الظهور

اللغوي للمحكم والمتشابه القرآني، وبالتالي فإنَّ كون الآية ذات تأويل ترجع إليه هي غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة؛ فالتأويل لا يختصّ بالآيات المتشابهة، وإنما هو لجميع الآي القرآني، فللآية المحكمة تأويل كما أنّ للآية المتشابهة تأويلاً؛ وقد عرفت بأنَّ التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل الألفاظ، وإنما هو من الأمور الخارجية العينيّة، نسبته إلى المعارف والمقاصد المبيّنة نسبة الممثل إلى المثال، وأنّ جميع المعارف القرآنية أمثال طولية مضروبة للتأويل الذي عند الله تعالى؛ وأما البيانات القرآنية فهي أمثال مضروبة لمعارفها ومقاصدها، وهذا المعنى غير المثل الطولي الآنف، وإنما هو مصداق للمثل العرضي[١].

وحيث إنَّ المساحة التأويلية تمتدّ إلى القرآن بأسره كما هو الحال بالنسبة للمساحة التفسيرية فإنَّ العلاقة بين التفسير والتأويل سوف تقوى وتتعمَّق، لِما تقدّم[٢] من اعتماد السُّلَّمية التفسيرية مدخلاً لبيان السُّلَّمية التأويلية، بل إنَّ مقولة التأويل تقتضي ذلك بنفسها، كما أنها مُوجبة للمراتبية، وقد ورد في الأخبار أنَّ للقرآن بطوناً، من قبيل المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **(إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن)**[٣]، وفي بعضها ورد الأخبار إلى سبعين بطناً، بل لا نهاية لبطونه، وما جاء عن أمير المؤمنين علي عليه السلام من أنه شرع بشرح البسملة من أوّل الليل إلى آخره ولم يتمّها، وقوله: **(لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم)**[٤]، كلّ ذلك يُشير إلى انتفاء نهاية معاني القرآن، كما أنَّ القرآن الكريم بصفته مجلى لكمال الله

---

(١) انظر: تأويل القرآن، النظرية والمعطيات، للسيد كمال الحيدري: ص٢٣.
(٢) في الفصل الأول من الباب الأول، تحت عنوان: «مراتب السُّلَّم القرآني تأويلياً».
(٣) انظر: عوالي اللآلي: ج٤، ص١٠٧. وفي بعض الأخبار ورد سبعمائة بطن.
(٤) المصدر السابق: ج٤، ص١٠٢، ح١٥٠.

وجماله وجلاله يتقاطع مع القول بالمحدودية، وقد قال سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (**الكهف: ١٠٩**)؛ فيكون التحديد بالبطن الواحد أو السبعة وحتى السبعين مجرّد تقريب لأصل الفكرة، أو لأنّهم عليهم السلام كانوا مأمورين بمخاطبة الناس على قدر عقولهم، من قبيل ما جاء في عدد العوالم وكم آدم مخلوق[(١)].

وفي ضوء المراتبية يتعيَّن أن يكون لكلِّ مرتبة سُلَّم معرفي خزائني يرتقي به قارئ النصّ، وبقدر المراتب الموقوف عليها من قبل قارئ النصّ ومُؤوِّله تكون خواتيم السلّم المعرفي له، وهذا الأمر جاء على المستويين التفسيري والتأويلي[(٢)].

إنَّ إطلاق النصوص التأويلية لتشمل القرآن بأسره هو الأرضية الأُولى التي تبتني عليها السُّلَّمية المعنويّة بعد أن عرفتَ أنَّ القرآن الكريم مجلى للكمالات المطلقة لله تعالى، والسير الأسمائي خزائني خالص، وهذا ما يُوطِّد العلاقة بين السُّلَّم التأويلي والسُّلَّم المعنوي ويُعمِّقها في ذاكرة السائر وحركته المعرفية والمعنوية، فإذا ما وضعنا نصب أعيننا أنَّ المطلب الحقيقي للعارف هو التحقُّق بأرفع المراتب المُمكنة من الكمال المطلق، وأنَّ دواعي هذا المقصد السامي هو الفطرة الإنسانية السليمة، فإنه سيكون لزاماً على العارف خصوصاً وطالب المعرفة عموماً السير باتجاه التحقيق والتحقّق في السُّلَّميتين التأويلية والمعنويّة، وسيكتشف هنالك في مراتب عُليا أنَّ هاتين السُّلَّميتين

---

(١) انظر: بحار الأنوار: ج٨، ص٣٧٤. باب: «٢٨».

(٢) إنَّ هذه الحقيقة تكشف لنا عن الحدود المعرفية التي عليها أصحاب فكرة أنَّ القرآن له مرتبة واحدة، وأنَّ فهمه لا يحتاج أكثر من قاموس لغوي، وهذا الأمر جار أيضاً في علم العقيدة، في حين إنهم يضعون عشرات الشروط والضوابط في العلوم الشرعية الأُخرى. منه (دام ظله).

وجهان لحقيقة واحدة[١]، فيسقط الاصطلاح في حضرته عن الاعتبار وتبقى الحقيقة الواحدة المرتبية التجلِّي هي الحاضرة حصراً، دون أن تُلصق بشيء اسمه تأويل أو معنى، وإنما هي الخزائن العلمية فحسب.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ السير التأويلي في النصّ القرآني يكفل لنا سيراً معنوياً، ينبغي أن يكون خالصاً من كلّ شوب في صورة المكنة من الأدوات، بل إنَّ السير التفسيري يكفل لنا ذلك أيضاً ولكن بحدود ضيقة جداً بخلاف السير التأويلي المُلتصق بعالم المعنى لا بعالم اللفظ، كما هو واضح؛ ولذلك أصبحت السُّلَّمية التأويلية مطلوبة لأهل المعنى لأنها الطريق القرآني الأمثل للمراتبية المعنوية التي تُعتبر المقصد الحقيقي الذي ينبغي التحرّك باتجاهه في أصل قراءتنا للنصّ القرآني.

بعبارة أُخرى: إنَّ الهدف الغائي لقراءة النصّ القرآني لا يكمن في سُلَّمية النتاج التفسيري، كما أنه لا يوجد هدف غائي في النتاج التأويلي بما هو، وإنما الغاية الحقيقية تكمن في السُّلَّمية المعنوية، فالتفسير سُلَّم للتأويل، والتأويل سُلَّم للهدف المعنوي، والهدف المعنوي غاية السير بأسره؛ وهذا الأمر مُفضٍ إلى أنَّ المراتب المعرفية للسُّلَّمية التفسيرية ذات العرض العريض هي أضيق دائرة من السُّلَّمية التأويلية، كما أنَّ التأويلية أضيق دائرة من السُّلَّمية المعنوية،

---

(١) إنَّ اكتشاف هذه الحقيقة الواحدة الجامعة بين السّلَّمين التأويلي والمعنوي يأتي في مراحل متقدّمة جداً من السير المعنوي، وأما في المراحل الأُولى فإنَّ الاثنينية حاضرة في ذاكرة السالك، كما هو الحال في مفردتي التوحيد ومعرفة الله تعالى، فإنَّ المريد ينطلق من أرضية التوحيد الكلامي وصولاً إلى المعرفة الحقَّة لله تعالى، ليكتشف عندها أنَّ معرفته الحقّة هي عين توحيده ولكن بالمعنى العرفاني، فتوحيده كلامياً سابق على معرفته ومقدّمة لها، وعرفانياً معرفته الحقَّة طريق توحيده، واللحاظ ليس اعتبارياً لِيُمكن إسقاطه وإنما حقيقي. منه (دام ظله).

فتكون السُّلَّمية المعنوية هي المرجعية المعرفية الكبرى لجميع الدوائر المعرفية السابقة عليها، التفسيرية والتأويلية معاً؛ ومنه تفهم دقَّة نظر العرفاء الشامخين وجدوائية تمسّكهم بالمعنى.

ومن هنا يتّضح لنا بطلان المقولات التي صوَّرت التأويل بعيداً عن المقولة العينية الخارجية، فإنَّ ما التزمنا به هو الكفيل في تحصيل السُّلَّمية المعنوية، ولكن في ضوء الخزائنية لا في ضوء ما تبنَّاه البعض في تحقّق المُخبر عنه خارجاً، وقد عرفت الفرق بينهما والنتائج المترتّبة على ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنّ الوقوف على مهام سُلَّمية النص على مستوى التأويل تحتاج من الباحث أن يقف - على نحو التحقيق والتحقّق- على عوالم الإشارة واللطائف والحقائق ليكون على بيِّنة من تلك المهام، فإنَّ البطون القرآنية أنّى كان عددها فإنها تنطلق من عالم الإشارة تفريعاً لتصل إلى عالم الحقيقة تأسيساً، بمعنى أنَّ الوجوه الإشارية ستكون حواكي إنِّيَّة عن عللها العلوية، المتوسطة (اللطائف)، والنهائية (الحقائق)، ممَّا يعني أنَّ القارئ المُتخصّص يُمكنه أن يستشرف ببرهان الإنِّ عن جملة من ملامح الإشارة بواسطة العبارة، وعن جملة من ملامح اللطائف بواسطة الإشارة، وباللطائف عن الحقائق؛ كما أنه بالحقائق يعرف مساحات اللطائف وباللطائف يعرف مساحات الإشارة، وبالإشارة يستجمع الخطوط البيانية للنصّ؛ كما هو الحال بالنسبة للعوالم الوجودية الأربعة، الملك والملكوت والجبروت واللاهوت، الطولية في وجودها، فاللاهوت هو الوجود الحقيقي بأسره، وعالم الجبروت قبس منه، كما أنَّ الملكوت قبس من الجبروت، والملك قبس من الملكوت؛ والامتداد فيهما طولي في الوجود والكمال، وعلاقة واقتران لا ينفكُّ البتّة اقترانَ المعلول بعلّته.

تنبيه أوّل: إنَّ ارتباط السُّلَّمين التأويلي والمعنوي بالخزائنية لا يعني انغلاق أبواب التحصيل المعنوي بدون الوقوف على الخزائنية، فلأنَّ السُّلَّمية المعنوية

هي الأوثق علاقة وتأثيراً في مجال الهداية، وبالتالي فإنَّ أبـواب بعـض مراتبهـا الدنيا مُشرعة أمام الجميع، بل إنها من الممكن جداً أن تُحْدِث تـأثيراً عميقـاً في قلب مُستعدّ لذلك، والشاهد هو أنَّ الكثـير ممَّـن اعتنقـوا الإسـلام في أوائـل البعثة النبوية إنّما اعتنقوه بسبب الأثر المعنوي الـذي تركـه الـنصّ القـرآني في قلوبهم، فكان ذلك سُلَّمهم للوصول للحقِّ والتمسّك به.

تنبيه ثانٍ: اتّضح وجه الشبه بين مراتب القرآن الأربع والمراتب الوجودية الأربع أيضاً، وكيف أنَّ العلاقة قائمة على أساس العلِّيـة والطوليـة، وبالتـالي فإنَّ عالم الملك حيث إنه يحكي علّته ولا يُحيط بها، والملكوت يحكـي علّتـه ولا يُحيط بها، والجبروت يحكي علّته ولا يُحيط بها، لأنَّ الـصورة تبقـى قـاصرة إذا كانت حكواتية، فإنَّ الكلام هو الكلام في الطبقات القرآنيـة الأربـع، فالـداني يحكي العالي وهو علته دون الإحاطة به؛ ممَّا يعني أننا سوف نحصل على بعض الملامح للسُّلَّمية القرآنيـة عـلى مـستوى التأويـل، ولكـن بـصورة الحكايـة لا المُعاينة، وأما المُعاينـة فتحتـاج إلى آليـات وأدوات تختلـف كثـيراً عـمَّا جـاء في الأدوات التفـسيرية، حيــث إنهــا تقــترن بالمكاشــفة والــشهود، وللــشهود والمكاشفة ضوابط وشروط تتعلَّق بها قطعه السائر في أسفاره الأربعـة[1] التـي تحكي كمال السائر ومساحته المعرفية، فإنَّ المراتب الطولية في طبقات القـرآن، والمتعلِّقة بطبقات التأويـل المنتهيـة إلى الخزائنيـة، ذات علاقـة وثيقـة بدرجـة الكمال التي عليها قارئ النصّ.

---

(١) الأسفار الأربعة هي: الأول: السفر من الخلق إلى الحقّ. والثاني: السفر من الحقِّ إلى الحـقِّ بالحقّ. والثالث: السفر من الحقِّ إلى الخلق بالحقِّ. والرابـع: الـسفر مـن الخلـق إلى الخلـق بالحقّ. وقد ذكروا أنَّ السفر الرابع متعلِّق بالنبوّة والتشريع، وقد جاء في حـديث طبقـات القرآن أنَّ الطبقة الأخيرة، وهي الحقائق، هـي للأنبيـاء، وبـذلك يتـضح وجـه العلاقـة، فتدبَّر.

علاقة الراسخين في العلم بالتأويل

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧)، وقد وقع اختلاف كبير بين الأعلام في صحَّة عطف كلمة: «الراسخون» على لفظ الجلالة، فيكونون مشمولين بعلم التأويل، وبين الوقف على لفظ الجلالة واستئناف جملة جديدة، فيكون الراسخون في العلم غير عالمين بالتأويل، ومشهور مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو القول بالعطف، وسمَّت الراسخين في العلم بأنهم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام، وأنهم عليهم السلام قد علَّموا الخاصَّة من أتباعهم ما يحتاجون إليه من تأويله؛ وأما مدرسة الصحابة فقد انقسمت بين مُؤيِّد للعطف وبين القائل بالوقف؛ إلا أنّ المشهور عندهم هو القول الاستئناف ، رغم أنَّ ثلة من كبار علمائهم ومفسِّرهم قائلون التزموا بالعطف ومنعوا القول بالاستئناف، كما سيأتي.

ومقتضى تحقيق المسألة هو التفصيل بين الصور الثلاث التالية[(١)]:

الصورة الأُولى: النظر إلى الآية بقطع النظر عن بيانات السنّة الشريفة التي تعرَّضت للعالمين بتأويل القرآن الكريم؛ سواء كانت نافية أم مثبتة لغير الله تعالى سبحانه.

الصورة الثانية: النظر إلى الآية الكريمة مع لحاظ بيانات السنّة الشريفة المُثبتة لوجود عالمين بالتأويل غير الله سبحانه؛ كما هو الحال في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

(١) لم تكن لهذا التقسيم والتفصيل سابقة في المصنفات التفسيرية وعلوم القرآن.

الصورة الثالثة: النظر إلى الآية الكريمة مع لحاظ بيانات السنّة الشريفة النافية لوجود عالم بالتأويل غير الله تعالى؛ كما هو الحال في مدرسة الصحابة.

أما بالنسبة للصورة الأُولى فإنَّ مُقتضى السياق يقودنا إلى القول بالاستئناف ونفي العطف؛ لا نفي وجود عالمين بالتأويل غير الله تعالى، بمعنى أنَّ مقتضى الآية هو إثبات كون العالم بالتأويل هو الله تعالى لا غير؛ وهو علم ذاتي محض وليس علماً تلقينياً، كما هو واضح.

والشاهد على ذلك هو تصريح الراسخين في العلم بأنهم مؤمنون بذلك، أي بالمتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله تعالى؛ وكم لهذه السياق من شاهد مُشابه في القرآن الكريم، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ للهِ فَانْتَظِرُواْ إِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُنتَظِرِينَ**﴾(يونس: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿**قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ**﴾ (النمل: ٦٥)، وقوله تعالى:﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً**﴾ (الجن: ٢٦)؛ الدالّة على نفي علم الغيب عمَّن سواه مطلقاً؛ إلا أنه نفي بلحاظها، بقطع النظر عن الآيات والروايات المتعلّقة بذلك؛ وليس لأحد إنكار ذلك من الفريقين معاً؛ وسرّ انحصار تأويله به تعالى هو كون التأويل ليس من مقولة الألفاظ ليتسنّى للآخرين الوقوف عليه، وإنما هو حقائق عينية خزائنية، وما الألفاظ إلاّ تعابير سيقت لتقريب تلك الحقائق إلى الأفهام؛ وقد تقدّمت جملة من البيانات حول ذلك.

وأما إذا لوحظت الآية بمعية النصوص القرآنية والروائية المتعلّقة بذلك فالأمر مختلف تماماً؛ ففي الآية الأخيرة (الجنّ: ٢٦) قد أُلحقت باستثناء ينفي مؤدّى الحصر وينفي مؤدّى السالبة الكلّية أو النفي الكلّي؛ وهو قوله تعالى: ﴿**إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً**﴾ (الجن: ٢٧).

وعليه فحصر العلم بتأويل القرآن بالله تعالى ونفيه مطلقاً عمَّن سواه بمقتضى الحصر مشروط بقصر النظر على الآية وحدها دون لحاظ آخر؛ فالآية بصدد تقرير ثلاثة حقائق؛ الأُولى: إنَّ العالم بتأويل القرآن هو الله تعالى وحده؛ والثانية: هو أنَّ الراسخين في العلم يُصرِّحون بإيمانهم بهذه الحقيقة القرآنية؛ والثالثة: هو أنَّ وقوع المحكم والمتشابه من الله تعالى الذي اقتضت حكمته إنزال القرآن في قوالب الألفاظ المقتضية لوقوع المتشابه فيه.

وأما بالنسبة للصورة الثانية، النظر للآية بلحاظ بيانات السنّة الشريفة المُثبتة لعالمين بالتأويل غيره سبحانه؛ فإنَّ القول بعدم وجود عالم بالتأويل غيره سبحانه ـ وفق مقتضى ظاهر الآية ـ أو عدم وجوده فيه تفصيل، وهو:

إذا كان المراد من العلم بالتأويل هو العلم الذاتي لا العلم بالواسطة والعرض، فإنَّ الصحيح في المقام هو القول بالاستئناف لا بالعطف، بل لا مناص من الالتزام بذلك؛ فالعلم الذاتي لم يثبت لأحد سواه سبحانه.

وأما إذا كان المراد نفي العلم بالتأويل عمَّن سواه سبحانه هو العلم الذاتي والعرضي معاً، فإنَّ هذا المؤدَّى سوف يفضي لوقوع التنافي بين النصّ القرآني ومؤدّى الروايات في مدرسة أهل البيت القائلة بوجود عالمين بالتأويل في طول علم الله تعالى به؛ فإذا ما التزم بالنفي المطلق الشامل للعلمين الذاتي والعرضي عمَّن سواه سبحانه فإنه يترجَّح عندهم القول بالعطف ومنع القول بالاستئناف؛ وهذا المعنى الدقيق لا يُنافي ما تقول به مدرسة الصحابة، سواء من تمسّك منهم بالقرآن وحده أم من أردف ذلك بالروايات المؤيّدة لظاهر القرآن والنافية لوجود عالم بالتأويل سواه سبحانه، حيث سوف يُصرف الظاهر القرآني والروائي عندهم إلى اختصاص العلم الذاتي بالتأويل بالله تعالى؛ ويبقى العلم بالواسطة والعرض مسكوتاً عنه، وهذا كافٍ في المقام.

وأما بالنسبة للصورة الثالثة، النظر للآية مع لحاظ بيانات السنّة النافية

لوجود عالم بالتأويل غير الله تعالى؛ كما هو الحال في مدرسة الصحابة؛ فإن لوحظ التفصيل بين العلم بالذات والعلم بالعرض، فالكلام هو الكلام، وإن غُضّ الطرف عن ذلك، والتُزم بالمنع التامّ ذاتاً وعرضاً، فإنه لا مناص عندهم من الالتزام بالاستئناف ومنع العطف تماماً، وعندئذ سوف يكون القول بالوقف مُفضٍ إلى شُبهات كثيرة، وإشكالات عميقة، ينبغي أن يُقدِّموا لها إجابات واضحة ومباشرة؛ نذكر منها:

أوّلاً: ما فائدة وصفه الراسخين بالعلم بالراسخية وهم لا يعلمون تأويله؟ لاسيَّما إذا كان تفسير القرآن غير مُختصّ بهم، فغير الراسخين يعلمون من تفسيره الشيء الكثير ؟

بعبارة أُخرى: ما فضل الراسخين في العلم على من سواهم من عامة الناس إذا كان علمهم مقصوراً على الظاهر القرآني المشرعة أبوابه أمام الجميع؟

ولذلك نجد صاحب تفسير البحر المحيط ينقل قول أبي إسحاق الشيرازي: (ليس في القرآن شيء استأثره الله بعلمه، بل وقف العلماء عليه، لأنَّ الله تعالى أورد هذا مدحاً للعلماء، فلو كانوا لا يعرفون معناه لشاركوا العامّة، وبطل مدحهم...)[1].

ثانياً: إنَّ القرآن بيان ونور وهدى للعالمين، فإذا كان المُتشابه ـ المادّة الأُولى للتأويل كقدر متيقَّن[2] ـ وهو يحتلّ مساحة من القرآن، لا يعلمه إلا الله تعالى

---

(١) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي: ج ٢ ص ٨٢. وصاحب القول هو: الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي (٣٩٣ ـ ٤٧٦ هـ)، من علماء الشافعية، كان فقيهاً ومُتكلّماً ومُفسِّراً، صنف في الأصول والفروع والخلاف والمذهب، ولما بنى نظام الملك مدرسته ببغداد تولّاها فلم يزل فيها إلى وفاته. انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي: ج ١٨ ص ٤٥٤.

(٢) لأنَّ التأويل يشمل المحكم والمتشابه معاً؛ وكما أنَّ تفسير المتشابه أكثر تعقيداً من تفسير =

فما جدوى وجوده ؟ أليس ذلك مُسبِّباً للإضلال أكثر منه للهداية ؟ فيكون نزوله سبباً حقيقياً لنقض غرض النزول نفسه ؟

ثالثاً: هل من مقتضى الحكمة أن يضع آيات من القرآن الكريم في يد أهل الزيغ ليتصَّرفوا فيها كما تقتضيه أهواؤهم دون أن يكون هنالك عالم بالتأويل، مقبول القول، وحجّة على الناس أجمعين، ليردع زيغ أهل الزيغ ويُحقَّ الحقَّ ؟.

رابعاً: إنَّ مقتضى الحكمة فتح أبواب العلم، والقرآن الكريم من أعظم بوّابات العلم على كافة الأصعدة، فكيف يكون القرآن نفسه سبباً بغلق أبواب العلم بحصر علم المُتشابه منه بالله تعالى؟

خامساً: إذا كان النبي صلى الله عليه وآله ليس من العارفين بتأويله، لا بعلم منه ولا بتعليم من الله تعالى، فكيف تُوكل له مهمَّة تبيين القرآن في قوله تعالى:﴿.. **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ (**النحل: ٤٤**)، بل إنَّ رفع الخلاف بالقرآن هو الهدف القرآني المنظور في قوله تعالى:﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (**النحل: ٦٤**)، فكيف يكون القرآن الذي جاء ليرفع الخلاف سبباً في نشر الخلاف والتأسيس للخلاف ؟!!!.

سادساً: أنَّ وجود قسم من القرآن غير قابل للفهم لأنه من المتشابه، وأنَّ تأويله مختصّ بالله تعالى، يجعل عدم وجوده أَولى من وجوده، إذ لا حاجةَ لنا به لعدم فهمه من جهة، ولكونه سبباً في زيغ الأُمة من جهة ثانية، لأنَّ أهل

= المحكم فكذلك تأويل المتشابه بالنسبة للمحكم، وهذا ما اقتضى أن تُصرّح الآية بحصر العلم بتأويل المتشابه بالله تعالى، مبالغةً منها بتشديد الحذر من الوقوع في الزيغ والانحراف؛ فإذا ما قيل بانحصار التأويل بأحد الأمرين، المحكم أو المتشابه، فإنَّ القدر المتيقَّن منهما هو المتشابه. منه (دام ظله).

الزيغ عندما يُؤوِّلونه بأهوائهم لا يقتصر ذلك عليهم وإنما سوف تتلقّفه عامّة الناس وهو من غير الراسخين في الأمّة فيكون ذلك سبباً في إضلالهم، وإذا ما أرد الراسخون في العلم أن يهدوهم ويُبيِّنوا لهم وجه الحقِّ، فما الذي سيقولونه لهم ؟ هل سيخبرونهم بأنهم لا يعلمون شيئاً ؟ وهل إخبارهم بذلك يكون حجّة مقبولة ورادعة ؟

تصوَّروا أن يأتي صحابيٌّ للنبي صلى الله عليه وآله وقد سمع أهل الزيغ يُؤوِّلون مُتشابه القرآن بأهوائهم فيقول: هل صحيح أنَّ معنى الآية الفلانية هو كذا ؟ فيُجيبه النبي صلى الله عليه وآله الذي أُمرنا القرآن بالرجوع له في المُلمّات قائلاً: لا علم لديّ !!!.

وهذا ما التفت له العلامة الزركشي، حيث يقول: (ومنهم من رجّح أنها للعطف لأنَّ الله تعالى لم يُكلِّف الخلق بما لا يعلمون وضعف الأول ـ أي: القول بالوقف ـ لأنَّ الله لم ينزل شيئاً من القرآن إلا لينتفع به عباده، ويدلّ به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله للزمنا ولا يسوغ لأحد أن يقول: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعلم المتشابه...)[1].

سابعاً: ما معنى قول الراسخين في العلم: (**آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**) ؟ هل يقولون ذلك عن جهل ؟ بمعنى أنهم آمنوا بشيء لا يفهمون منه شيئاً، وما هذا الذي ينسبونه إلى ربِّهم وهم ولا يعلمونه ؟

فلم يبق إلا يكون تعبيرهم بالإيمان هو أنهم مؤمنون بأنه لا يعلم تأويله ذاتاً إلا الله تعالى، وأنهم بدون تعليمه تعالى لهم ليس لهم إلا أن يُسلِّموا بذلك؛ مع أنَّ قولهم:(آمَنَّا بِهِ) فيه إشارة واضحة إلى أنَّ مرادهم هو أنهم آمنوا بما تعلموه من تأويل القرآن من الله تعالى؛ وأنَّ مرادهم من قولهم: (**كُلٌّ مِّنْ عِندِ**

---

(١) البرهان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٧٢.

رَبِّنَا)، إما المحكم والمتشابه، وهو الظاهر، أو المراد هو ما علمـوه ومـا تعلَّمـوه فهو من عند الله تعالى.

ثامناً: أليس أهل الذكر هم أنفسهم الراسخون في العلم ؟ أو عـلى الأقـلّ هم منهم، وقد قال تعالى فـيهم: ﴿**فَاسْـأَلُواْ أَهْـلَ الـذِّكْرِ إِن كُنـتُمْ لاَ تَعْلَمُـونَ**﴾ (**النحل: ٤٣**)، فأيُّ ذكرٍ وعلمٍ يكون لهم وهم لا يعلمون معاني المُتشابه ـ كقدر مُتيقَّن ـ من القرآن ؟

تاسعاً: إنَّ القرآن الكريم قـد أمـر بـالتفكّر والتـدبّر بـالقرآن؛ وأنَّ الـسنة الشريفة قد أمرت بالتمسّك بالقرآن أيـضاً، فكيـف نُـؤمر بالتـدبر والتمـسّك بشيء لا نعلم معناه، لاسيَّما وأنَّ جملة من معانيـه الظاهريـة لا يُمكـن الأخـذ بها؟.

عاشراً: إنَّ النقولات الروائية والتأريخيـة لا تتّفـق مـع فكـرة اختـصاص التأويل بالله تعالى، فقد روت كتب مدرسة الخلفاء أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد دعا لعبد الله بن عباس بالدعاء التـالي: (**اللهـمَّ فقِّهـه في الـدين وعلمـه التأويل**)[1]، وأيضاً قول ابن عباس نفسه:(أنا من الراسخين في العلم وأنا أعلم

---

(١) انظر: مسند أحمد: ج ١ ص ٣١٤. رواه في خمسة مواضع من مسنده. وأيضاً: تفسير ابـن كثير: ج ١ ص ١٦. وعلَّق قائلاً: (ولذلك لقِّب بترجمان القرآن). وأيضاً: المـستدرك عـلى الصحيحين، للحاكم النيسابوري: ج ٣ ص ٥٣٤، مُعلِّقـاً عليـه: هـذا حـديث صـحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقد نقله عنهم كل من الشيخ الطـبرسي في: مجمـع البيـان: ج ١ ص ٢٧. والعلامة الطباطبائي في: الميزان: ج ٣ ص ٥٠.

جدير بالذكر أنَّ أصل الرواية عن الرسول صلى الله عليه وآله والدعاء منه خاصّ بالإمـام علي بن أبي طالب عليه السلام. انظـر: بحـار الأنـوار: ج ٦٦ ص ٩٢. ولا مـانع مـن أن يكون ابن عباس ممَّن يعلم تأويل القرآن، فإنه رضي الله عنـه مـن الخُلّـص الـذين أخـذوا علمهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن أمير المؤمنين علي عليه الـسلام، وقد أشار=

تأويله)[1]؛ فأيّ تأويل علمه أو تعلَّمه إذا كان النفي مطلقاً شاملاً لكلّ ما سوى الله تعالى ؟ وما سرّ تأكيد ابن عباس على ذلك وهو أعلم من النافين بمعنى ومؤدّى الاستئناف والعطف في الآية؟

الحادي عشر: إنَّه بمقتضى قوله تعالى:﴿...**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ **(النساء: ٥٩)**، هو الرجوع إلى القرآن والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عند وقوع اختلاف في أمر ما، ولا ريب بأنَّ المُتشابه ـ وإن كان قليلاً ـ قد وقع فيه خلاف شديد، فكيف نعود إلى القرآن والرسول صلى الله عليه وآله، والمتشابه لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه فقط لا غير ؟

الثاني عشر: هنالك بعض الشواهد القرآنية المُشيرة إلى موضوعة التأويل، تحكي قصّة العبد الصالح الخضر مع نبيّ الله موسى عليهما السلام، وكيف أنَّ موسى العامل بالظاهر قد خفي عليه سرُّ أفعال الخضر المُثيرة للسؤال والاعتراض، فعندما بلغ الخضر من موسى مبلغاً عجز فيه موسى عن فهم أفعاله ولم يكفّ عن سؤاله، أوقفه بالمحكي عنه:﴿... **هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً**﴾ **(الكهف: ٧٨)**، والذي لم يستطع عليه صبراً لم يكن من عند الخضر نفسه، وإنما أمر الله تعالى وحكمته، وهذا الأمر

= السيد الأُستاذ بأنَّ علم التأويل ثابت للراسخين في العلم عليهم السلام وقد علَّموا الخاصَّة من أتباعهم ما يحتاجون إليه من تأويله؛ ولا ريب بأنَّ ابن عباس من خواصّهم. قال الزركشي: (فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ جاز أن يعرفه الربّانيون من صحابته والمفسّرون من أمّته. ألا ترى أنَّ ابن عباس كان يقول: «أنا من الراسخين في العلم»، ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف ﴿**ما يعلمهم إلا قليل**﴾: «أنا من أولئك القليل...»). انظر: البرهان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٧٤.

(١) رواه الطباطبائي في: الميزان: ج ٣ ص ٤٤. نقلاً عن: تفسير المنار: ج ٣ ص١٤٧.

انعكس لنا بصورة الحكاية عنه، ولو تُركت الحكاية دون توضيح من الخضر لعسر علينا توجيه أفعاله كما عسر على موسى عليه السلام نفسه، فأخبره بتأويل ذلك كلِّه بالمحكي عن قوله: ﴿**أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ ... وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ... وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلامَيْنِ يَتِيمَيْنِ ... وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً**﴾ (**الكهف: ٧٩ ـ ٨٢**)، فكان الوجه الآخر غير المعلوم من أفعاله قد أسماه تأويلاً، ورغم أنَّ الحادثة تُمثّل واقعة خارجية إلا أنَّ تأويلها جاء بعد وقوعها، فلا تكون بالمعنى الذي تبنَّاه البعض بالإخبار عن حادثة ستقع، لأنه أخبر وأوَّلَ حادثةً قد وقعت، وبعبارة أُخرى: إنها ليست كرؤية يُوسف عليه السلام ليصدق عليها تأويل الأحاديث، إنما هي نصوص ظهرت على لسان الخضر لم يلتفت موسى إلى معناها، إما لكونه مأموراً بالعمل طبقاً للظاهر، وإما من باب القاعدة القرآنية القائلة:﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ (**يوسف: ٧٦**).

الثالث عشر: إنَّ الكثير من أعلام مدرسة الخلفاء قائلون بالعطف، منهم:

١. الراغب الأصفهاني في مقدّمة جامع التفاسير، حيث يقول: (ذهب عامّة المتكلمين إلى أنَّ كلّ القرآن يجب أن يكون معلوماً وإلا لأدّى إلى إبطال فائدة الانتفاع به وحملوا قوله: «والرَّاسِخُونَ» بالعطف على قوله «إِلاَّ الله»، وقوله: «يَقُولُونَ» جملة حالية)[1].

٢. مجاهد في تفسير الآية، حيث يقول: (يعلمونه ويقولون آمنّا به، ولو لم يكن للراسخين في العلم حظّ من المتشابه إلا أن يقولوا آمنّا لم يكن لهم فضل على الجاهل، لأنَّ الكلّ قائلون ذلك، ونحن لم نر المفسّرين إلى هذه الغاية توقّفوا عن شيء من القرآن فقالوا هو متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمرّوه على

---

(١) نقلاً عن البرهان في علوم القرآن: ج ٢ ص ٧٤.

التفسير حتى فسّروا الحروف المقطّعة. فإن قيل: كيف يجوز في اللغة أن يعلم الراسخون واللهُ يقول: ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ وإذا أشركهم في العلم انقطعوا عن قوله «يقولون» لأنه ليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين؟ قلنا إن: «يَقُولونَ» هنا في معنى الحال كأنه قال: والراسخون في العلم قائلين آمنّا)[١].

٣. الطبري في تفسيره، حيث يقول: (إنَّ جميع ما أنزل الله عزَّ وجلَّ من آيِ القرآن على رسول الله صلى الله عليه وآله فإنما أنزله عليه بياناً له ولأمّته وهدى للعالمين، وغير جائز أن يكون فيه ما لا حاجة بهم إليه، ولا أن يكون فيه ما بهم إليه الحاجة، ثمَّ لا يكون لهم إلى علم تأويله سبيل)[٢].

٤. البيضاوي في تفسيره، حيث يقول في ذيل قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ**﴾ بأنه: (مدح للراسخين بجودة الذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدُّوا به للاهتداء إلى تأويله، وهو تجرّد العقل عن غواشي الحسّ...)[٣].

٥. الزمخشري في تفسيره حيث يقول: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**﴾، أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكّنوا وعضوا فيه بضرس قاطع؛ ومنهم من يقف على قوله «إِلاَّ الله»، ويبتدىء: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا»، ويفسّرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، كعدد الزبانية ونحوه. والأوّل هو الوجه؛ و«يَقُولُونَ» كلام مستأنف موضح لحال الراسخين بمعنى هؤلاء العالمون بالتأويل)[٤].

---

(١) المصدر السابق: ج ٢ ص ٧٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج ٣ ص ٢٣٨.

(٣) تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل): ج ١ ص ١٩٢.

(٤) تفسير الكشّاف: ج ١ ص ٣٣٣.

٦. وأخيراً ابن تيمية الذي يرى ضرورة معرفة جميع معاني القرآن، ويُخطِّئ القائلين بانحصار علم التأويل بالله تعالى، حيث يقول: (لا يجوز أن يكـون الله أنزل كلامًا لا معنى له، ولا يجـوز أن يكـون الرسـول صـلى الله عليـه وسـلم وجميع الأمّة لا يعلمون معناه، كما يقول ذلك من يقوله من المتـأخّرين، وهـذا القول يجب القطع بأنه خطـأ، سـواء كـان مـع هـذا تأويـل القـرآن لا يعلمـه الراسخون، أو كان للتأويل معنيان: يعلمـون أحـدهما، ولا يعلمـون الآخـر، وإذا دار الأمر بين القول بأنَّ الرسول كان لا يعلم معنى المتـشابه مـن القـرآن وبين أن يقال: الراسخون في العلم يعلمون؛ كان هذا الإثبات خيراً مـن ذلـك النفي، فإنَّ معنى الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنّة وأقوال الـسلف عـلى أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطـع بـه، ولـيس معناه قاطع على أنَّ الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فإنَّ السلف قد قال كثير منهم: إنهم يعلمون تأويله، مـنهم مجاهـد ــ مـع جلالـة قـدره ــ والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال: أنا من الراسخين الذين يعلمـون تأويلـه... ولأنـه لـو كـان المـراد مجـرّد الوصف بالإيمان لم يخصّ الراسخين، بل قال: والمؤمنون يقولون: آمنا به؛ فـإنَّ كلّ مؤمن يجب عليه أن يؤمن به، فلمّا خصَّ الراسخين في العلم بالـذكر علـم أنهم امتازوا بعلم تأويله، فعلموه لأنهم عـالمون، وآمنـوا بـه لأنهـم يؤمنـون، وكان إيمانهم به مع العلم أكمل في الوصف، وقد قال عقيب ذلك: ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**﴾، وهذا يدلّ على أنَّ هنا تذكراً يختصُّ به أولو الألبـاب، فـإن كان ما ثمَّ إلا الإيمان بألفاظ فلا يذكر لما يدلّهم على ما أريـد بالمتـشابه؛ ونظـير هذا قوله في الآية الأخرى: ﴿**لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ**﴾، فلمّا وصفهم بالرسوخ في العلم وأنهم يؤمنون، قرن بهم المؤمنين، فلو أريـد هنـا مجـرّد الإيـمان لقـال: والراسـخون في العلـم

والمؤمنون يقولون: آمنّا به، كما قال في تلك الآية لّما كان مراده مجرّد الإخبار بالإيمان جمع بين الطائفتين)[1].

هذا، وقد اختلط على البعض من أنَّ الآية الكريمة المتعلقة بالراسخين في العلم قد نهت عن السؤال عن المُتشابه، حيث رووا عن عائشة أنها قالت: تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم)[2]، مع أنَّ الحديث على فرض صحَته يفيد بأنه صلى الله عليه وآله أراد التحذير من الذين يتتبَّعون المتشابه منه لغرض إيقاع الأُمّة في فتنة، وأما من أرادوا السؤال وفهم مقاصد القرآن والتدبّر فيه فأُولئك ممدوحون وقلوبهم مُتفتِّحة بنور العلم وطلب الحقيقة، وقد قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ (محمد: ٢٤)، والغريب أنَّ أحد التابعين ـ ولعلَّه من الصحابة ـ كان ذا إدراك ويُحاول أن يفهم القرآن ويتدبَّر فيه، يُدعى صبيغ بن عسل التميمي، حيث يروي فيه ابن أبي الحديد أنَّ رجلاً جاء إلى عمر فقال: إن صبيغاً التميمي لقينا يا أمير المؤمنين فجعل يسألنا عن تفسير حروف من القرآن فقال: اللهمَّ أمكني منه، فبينا عمر يوماً جالس يغدي الناس إذ جاءه الصبيغ وعليه ثياب وعمامة فتقدّم فأكل حتى إذا فرغ قال: يا أمير المؤمنين ما معنى قوله تعالى: ﴿**وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً * فَالْحَامِلاتِ وِقْراً**﴾؟ قال: ويحك أنت هو! فقام إليه فحسر عن ذراعيه فلم يزل يجلده حتى سقطت عمامته، فإذا له ضفيرتان، فقال: والذي نفس عمر بيده لو وجدتك محلوقاً لضربت رأسك، ثمَّ أمر به فجُعل في بيت، ثمَّ كان

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير): ج ٥ ص ٣٨٦ ـ ٣٨٨. والآية: النساء: ١٦٢.

(٢) سنن الدارمي: ج ١ ص ٥٥.

يُخرجه كل يوم في ضربه مائةً، فإذا برأ أخرجه فضربه مائة أخرى، ثمَّ حمله على قتب وسيّره إلى البصرة، وكتب إلى أبي موسى يأمره أن يُحرِّم على الناس مجالسته، وأن يقوم في الناس خطيباً ثمَّ يقول إنَّ صبيغاً قد ابتغى العلم فأخطأه، فلم يزل وضيعاً في قومه وعند الناس حتى هلك، وقد كان من قبل سيد قومه[١].

ولك أن تُقارن ذلك بما رواه ابن كثير في أمير المؤمنين علي عليه السلام، حيث يقول: (وثبت أيضاً من غير وجه عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أنه صعد منبر الكوفة فقال: «**لا تسألوني عن آية في كتاب الله تعالى ولا عن سنّة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلا أنبأتكم بذلك**»، فقام إليه ابن الكواء فقال يا أمير المؤمنين: ما معنى قوله تعالى: «**وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً**»؟ قال علي رضي الله عنه: **الريح**. قال: «**فَالحَامِلاتِ وِقْراً**»؟ قال رضي الله عنه: **السحاب**. قال: «**فَالجَارِيَاتِ يُسْراً**»؟ قال رضي الله عنه: السفن. قال: «**فَالـْمُقَسِّمَاتِ أَمْراً**»؟ قال رضي الله عنه: **الملائكة**)[٢].

مساحة العالمين بتأويل القرآن

لا ريب بأنَّ أهل العصمة عليهم السلام هم الراسخون في العلم، العالمون بتأويل القرآن، وهم ترجمانه، وبذلك لا ينحصر العلم بتأويله بالله تعالى، وقد ورد في هذا المعنى أخبار عديدة، منها:

• عن بريد بن معاوية عن أحدهما عليهما السلام في قول الله عزَّ وجلَّ:

(١) انظر: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج ١٢ ص ١٠٢. لقد أسماه ابن أبي حديد بـ: ضبيع، والصحيح ما أثبتناه. والرواية مشهورة ومنقولة في أكثر من كتاب. وقد روى خبر جلده لهذا السبب ابن تيمية في مجموع فتاواه: ج ٥ ص ٣٨٨.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير: ج ٤ ص ٢٤٨.

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (فرسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، قد علَّمه الله عزَّ وجلَّ جميع ما أنزل عليه من التنزيل والتأويل، وما كان الله لِيُنزِلَ عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصياؤه من بعده يعلمونه كلّه، والذين لا يعلمون تأويله إذا قال العالم فيهم بعلم، فأجابهم الله بقوله: ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، والقرآن خاصّ وعامّ، ومحكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، فالراسخون في العلم يعلمونه)[1].

• وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (**نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله**)[2].

• وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: (**الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي، والمعرفة رأس مالي، والعقل أصل ديني...**)[3]، والحقيقة مُنتهى الخزائنية، وثمرة التأويل، ومن كانت الحقيقة أحواله فالتأويل خاصّيته وسلاحه.

• وقد أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين علياً عليه السلام بأن قتاله وجهاده القادم سيكون على تأويل القرآن كما قاتل وجاهد هو صلى الله عليه وآله على التنزيل[4].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢١٣، ح٢. باب: «إنَّ الراسخين في العلم هم الأئمة عليهم السلام». المراد بقوله: «بالذين لا يعلمون تأويله»: هم من شيعته، فإذا قال الراسخ في العلم من أئمة أهل البيت عليهم السلام في القرآن أو التأويل بعلم فإنهم يقولون آمنا؛ فنعم الموالون والمولى.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٢١٣، ح١.

(٣) مستدرك الوسائل: ج١١، ص١٧٣، ح٨.

(٤) عن أبي سعيد الخدري قال: (كنّا مع رسول الله صلى الله عليه وآله فانقطعت نعله، فتخلَّف عليٌّ يخصفها، فمشى قليلاً ثمَّ قال: **إنَّ منكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على** =

والسؤال الذي ينبغي طرحه هو فيما يتعلّق بمعرفة تأويله لغير أهل العصمة عليهم السلام، فإنَّ أعلام أهل السنّة القائلين بأنَّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله يكون ذلك ممكناً عندهم لعلماء الأُمة ممَّن صدق عليهم أنهم من الراسخين في العلم.

قال الزركشي: (فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ**﴾، جاز أن يعرفه الربّانيون من صحابته، والمُفسّرون من أمّته، ألا ترى أنَّ ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين في العلم، ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف ﴿**مَا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِيلٌ**﴾: أنا من أولئك القليل...)[1].

وأما في مدرسة أهل البيت عليهم السلام فتُوجد ثلاثة أقوال، وهي:

القول الأوّل: يرى انحصار ذلك بأهل العصمة عليهم السلام.

القول الثاني: يرى تعدّيه إلى خواصّهم المُباشرين لا غير.

القول الثالث: يرى تعدّيه إلى الخواصّ من أتباعهم، من ورثتهم من العلماء الواقفين على علومهم، وإن لم يلتقوا بهم عياناً.

وما نراه في المقام هو القول الثالث، لاسيَّما ونحن نعيش عصر الغيبة الكبرى، ولم يصلنا من تأويلات الكتاب عنهم عليهم السلام إلا القليل جدّاً، فإن منعنا من تأويله عادت علينا الوجوه الاثنا عشر التي أشكلنا بها على

= **تنزيله**؛ فاستشرف لها القوم، وفيهم أبو بكر وعمر، قال أبو بكر: أنا هو، قال: لا. قال عمر: أنا هو، قال: لا، ولكن خاصف النعل، يعني: علياً؛ فأتيناه فبشّرناه، فلم يرفع به رأسه، كأنه قد كان سمعه من رسول الله صلى الله عليه وآله). وهو حديث مشهور صحيح السند. انظر: المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٢٢. قال صاحب المستدرك: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». وأيضاً: مسند أحمد: ج٣، ص٨٢. وعشرات المصادر الأُخرى.

(١) البرهان في علوم القرآن: ج٢، ص٧٤.

المانعين، ولذا فمن حيث القضية الكبروية نقول بإمكان ذلـك، وبالتـالي فـإنَّ عنوان الراسخية لا يختصّ بأهل العصمة عليهم السلام وإنــما يـشمل غـيرهم من الواقفين على علومهم حصراً، بل لا يُتصوَّر أن يكـون غـيرهم راسـخاً في العلم ولم يأخذ عنهم عليهم السلام[1]؛ وهنالك عدّة شواهد على اتساع دائـرة الراسخين في العلم والعالمين بتأويل القرآن الكريم، منها:

• عن عاصم بن حميد قـال: (سُـئل عـلي بـن الحـسين عليـه الـسلام عـن التوحيد فقال: **إنَّ الله عزَّ وجلَّ عَلِمَ أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمِّقون فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، والآيات من سورة الحديـد إلى قولـه: ﴿وَهُـوَ عَلِـيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فمن رام وراء ذلك فقد هلك**)[2].

• وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (قال رسول الله صـلى الله عليه وآله: **يحمل هذا الدين في كلِّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، وتحريـف الغالين، وانتحال الجاهلين، كما ينفى الكير خبث الحديد**)[3]، ونفي تأويل المُبطلين لا يكون بالجهل بتأويل القرآن، وإنما بالعلم به، وقوله عليه الـسلام: (في كـلّ قرن عدول) يدلّ على اتساع دائرة المُؤوِّلين، حيث إنه لم يقـل عـادلاً لينحـصر الأمر بواحد، وإنما جمع ذلـك، ليتأكَّـد لنـا أنَّ دائـرتهم واسـعة، وقولـه عليـه

(١) قال شيخنا الأُستاذ معرفة رحمه الله مُؤيِّداً هذا الرأي: (الراسخون في العلم هم من عرفوا من قواعد الدين أُسسها المكينة، ودرسوا من واقع الشريعة مبانيها القويمة، ومـن ثـمَّ إذا ما جُوبهوا بما يُخالفها في ظاهر التعبير، علموا أنَّ تأويلاً مقبولاً يجب التوصّل إليه في ضوء تلكُم المعارف والمباني الأولية، ومن جدَّ في طلب شيء ـ وكان من أهله ـ تحـصَّله لا مُحالـة).
انظر: التأويل في مُختلف المذاهب والآراء، للشيخ الأُستاذ محمد هادي معرفة: ص٢٩.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٩١، ح٣.

(٣) وسـائل الـشيعة: ج١٨، ص١٠٩، ح٤٣. والآيـة الأُولى: «الإخـلاص: ١». والآيـات التالية: «الحديد: ١-٦».

السلام: (كما ينفي الكير خبث الحديد) دليل على أنَّ هؤلاء مُصيبون في تأويلاتهم، كما هو واضح.

وبذلك نخلص إلى نتيجتين مهمَّتين، هما:

النتيجة الأُولى: أولوية بل ضرورة التمسّك بالعطف ورفض فكرة الوقف تماماً، وقد عرفت بأنَّ هذا الوجه الحقّ قد ذهب إليه المُلتفتون من المُفسِّرين من أعلام الفريقين، وقد تقدَّمت جملة منها.

النتيجة الثانية: كما يدعونا للتمسّك بجريان القاعدة على كلّ من صدق عليه عنوان الراسخية في العلم، ضمن الضوابط التي نبَّهنا لها أعلاه[1]، فالتأويل يمثّل حاجة معرفية وعملية ماسَّة، نستجلي من خلالها مجموعة نصوص قرآنية يعسر علينا حملها على ظواهرها، فظواهرها إما مُفضية إلى التجسيم الممنوع عقلاً ونقلاً، كما هو الحال في آيات التشبيه، أو مُنافية للعقل ومُوجبة لانتفاء العدل، وغير ذلك[2]؛ ومن هنا ذهب بعض الأعلام إلى وجوب التأويل عقلاً ونقلاً[3].

---

(١) لمراجعة التفصيل في موضوعة الراسخية في العلم ننصح بالرجوع إلى كتاب: الراسخون في العلم، محاضرات السيد كمال الحيدري.

(٢) فآيات التشبيه من قبيل قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾. «الفتح: ١٠». وقوله: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾. «القصص: ٨٨». وأما المنافية للعقل والعدل فمن قبيل قوله تعالى: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾. «الإسراء: ٧٢». وغير ذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً**﴾. «الفجر: ٢٢». وعشرات الآيات أُخرى، علماً بأنَّ التأويل لا يختصّ بذلك، فهو شامل للقرآن بأسره كما هو حال التفسير، وقد أشار السيد الأُستاذ إلى ذلك.

(٣) انظر: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المُحكم، لمؤلفه العارف الكامل السيد حيدر الآملي: ج١، ص٢٠٣.

التأويلات المفرداتية لآية الكرسي

لا ريب بأنَّ استنطاق النصّ القرآني والوصول إلى كينونته المقدَّسة أمر غير ممكن البتّة بدون اعتماد الجانب التأويلي في قراءة النصّ؛ وللجانب التأويلي مرتبتان، مرتبة المفردات، ومرتبة النصّ التي تأتي في طول الأُولى، وقد تقدّم بأنَّ البعد التأويلي وإن كان يبدو ظاهراً غير معنيّ بالمعنى الدلالي للمفردة لكنّ هذا التصوّر غير صحيح، فإن الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل، لابدّ أن تكون محفوظة لحفظ الـمُعطى التأويلي من الانحراف؛ ولذلك كلِّه فإنَّ العملية التأويلية لا تُعفى من ملاحظة الوجه الدلالي للمفردة القرآنية، وأما ما يقع من اختلاف ظاهري بين دلالة المفردات القرآنية مع المُعطى التأويلي فإنه ينبغي أن يتحوَّل إلى همزات وصل تُصحِّح لنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين.

إذن فالمُعطى التأويلي على مستوى المُفردات لا يقلّ أهمّية عن المعطى التفسيري لها، وبالتالي فإنَّ اللحاظ المجموعي للمفردات والنصّ تفسيراً وتأويلاً يُشكِّل لنا رؤية صحيحة عن مقاصد النصّ(١).

من هنا سوف ننتخب عدَّة كلمات مهمَّة من الآية لمعرفة بواطنها الأوّلية على المستوى المفرداتي، وهي: (اللهُ، الْقَيُّومُ، كُرْسِيُّهُ، الطَّاغُوت، وَلِيُّ، النُّور،

---

(١) كما هو الحال في تشكيل الرؤية الكاملة والتامّة للدين الإسلامي، فإنها لا تُكوَّن بمجرّد الإحاطة بعلم الكلام، أو بعلم الفقه، أو بعلم التفسير؛ وإنما لا بدَّ من الإحاطة بالمعارف الإسلامية الرئيسية، ونعني بها العقيدة والفقه والتفسير والفلسفة والعرفان والأخلاق، بالإضافة إلى مقدّمات ذلك من علوم اللغة والمنطق، فإنَّ اللحاظ المجموعي لمعطيات هذه العلوم يُمكِّن الواقف عليها من تقديم رؤية كاملة وصحيحة عن الدين الإسلامي، وما عدا ذلك فإنَّ جميع الرؤى الاجتزائية تكون قاصرة جداً، وما ذلك الركام من الخلافات المذهبية والنزاعات الداخلية التأريخية والحاضرة معاً إلا نتاج الرؤى القاصرة. منه (دام ظله).

الظُّلُمَاتِ)، أطلقنا عليها الكلمات الوجودية، لأنَّ الملحوظ فيها خارج عن دائرة الاعتبار؛ وستُساعدنا هذه الوقفات المفرداتية كثيراً في الوقوف على تأويلاتها الجُملية.

الكلمة الوجودية: (اللهُ)

مرَّت بنا إشارات لمعنى الجلالة، من قبيل: (المعبود، مُحيِّر العقول، الغائب عن الأنظار، المُستعصي على الأفكار، المُتنسَّك له، المفزَع والمسكن)، وقيل غير ذلك، وهي معانٍ تُشكِّل لنا مفهوماً مركَّباً عامّاً يُقرِّبنا من الحقيقة، وهو: (المُتفرِّد في ألوهيته وكماله وسرِّه)، المُفضي إلى الإقرار بأنَّ معرفته الحقَّة تكمن في العجز عن معرفته، وهذا هو الامتياز الفارد، فكلّ قريبٍ منه بعيد، وكلّ بعيد عنه قريب؛ فينقدح من هذا التفرّد والامتياز سراية التفرّد والامتياز حتى باسمه العَلَم، وقد كان له ذلك، فهو: «اللهُ» مُتفرِّد في لفظه ومعناه.

هذا هو مُعطى السُّلَّم التفسيري المُفضي للسُّلَّم التأويلي، والذي جاء معناه إجمالاً في كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، حيث قال: (**الله، معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق ويُؤله إليه...**)[1]، وفي كلمة الإمام الباقر عليه السلام: (**الله، معناه المعبود الذي أَلِهَ الخلقُ عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيته**)[2]، أي: تحيَّر الخلق عن دركه.

إنَّ لكلمة: «الله» صلة وثيقة بالضمير «هو» الذي يُشار به إليه سبحانه، وقد ورد ذلك في آيات عديدة[3]، حتى قيل بأنَّ لفظ الجلالة أصله الهاء

---

(١) انظر: التوحيد: ص٨٩ .

(٢) المصدر السابق: ص٨٩ .

(٣) من قبيل ما جاء في مطلع الآيات الثلاث الأواخر من سور الحشر، حيث ابتدأت كلّ واحدة منها بقوله تعالى: (هُوَ اللهُ...).

الموجودة في الضمير: «هو»، وفي ضوء معناها في السُّلَّمية التأويلية حاول بعض الأعلام الاهتداء إلى ذلك بقوله: (وهذه الكلمة الشريفة، إشارة إلى مقام الهوية المطلقة من حيث هي هي من دون أن تتعين بتعين الصفات أو تتجلّى بتجلّي الأسماء، حتى الأسماء الذاتية التي تعتبر في مقام الأحدية، ولا يمكن أن تكون هذه الإشارة من غير صاحب ذلك القلب التقي النقي الأحدي الأحمدي ومن غير صاحب هذا المقام العظيم، وإن لم يكن النبي محمد صلّى الله عليه وآله وسلم مأموراً بإظهار نسب الحقِّ المتعالي، لما تفوّه بهذه الكلمة الشريفة في الأزل والأبد؛ ولكن جرى في قضاء الله سبحانه أن ينطق النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله، بهذه الإشارة ـ هو ـ)[١].

فكانت إطلاقية كماله سبحانه مانعة عن البوح، وبأيِّ شيء يُباح عن المطلق؟ فتلك الجذبة أثمرت الإشارة والغيبوبة في المطلق. (ولما لم يستمرّ صلّى الله عليه وآله وسلم في الجذبة المطلقة، وحاز على مقام البرزخية قال صلوات الله عليه: «اللهُ أَحَدٌ»)[٢].

وقد وقع في قلبه الزكي صلى الله عليه وآله: «الله»، دون سائر الأسماء الأُخرى، لأنَّ الأسماء الأُخرى المُتجلِّية له والتي أبصرها صلى الله عليه وآله في عينه البرزخية، في مقام ظهور الواحدية، وفي مقام التجلّي الغيبي الخفي للأحدية، لأنَّه الاسم الجامع الأعظم لكلِّ ما تجلَّى له في المقامين معاً، الواحدية: (قاب قوسين)، والأحدية: (أو أدنى)، فكانت جامعيته صلى الله عليه وآله الكبروية لمقام أحدية الجمع الشامخ وعُلوّ همَّته مكَّنتاه من الركون إلى الركن الشديد فنطق صلى الله عليه وآله بالاسم الجامع وما فتئ حتى أردفه بالتوحيد.

---

(١) انظر: الأربعون حديثاً، للسيد الإمام روح الله الخميني: ص٥٩٢.

(٢) المصدر السابق: ص٥٩٢.

الكلمة الوجودية: (الْقَيُّومُ)

إنَّ كلَّ موجود قائم به سبحانه؛ وكلّ قائم به لو غاب عنه القيُّوم طرفة عين أبداً لانتفى وصار عدماً، فقيُّوميته قيُّومية وجود أوّلاً وبالذات، لا قيُّومية العرض بالجوهر الحاصلة بمعزل عن أصل الوجود[1]، وهذه القيُّومية أبدية بدوام الوجود؛ من هنا يقول السيد الآملي في معنى قيُّوميّته للأشياء: (لو غاب عنها طرفة عين لم يبقَ له أثر لا ذهناً ولا خارجاً، وهذا هو معنى قيُّوميّته للأشياء، بحكم قوله: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾)[2]، وقيُّوميته في ديمومة الوجود تحيط بها صفة على أصل الإيجاد، وهي الخضوع التامّ من قبل كلّ موجود لواهب الوجود، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً﴾ (طه: ١١١)، بمعنى عدم الانفكاك عنه سبحانه، لأنَّ الانفكاك ولو طرفة عين يُساوق العدم، كما تقدَّم؛ ولعلَّ في قوله تعالى: (وَقَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً) إشارة إلى ظُلمة الاعتقاد بالاستقلال عنه، لِتُقابل الخضوع التامّ المُشار إليه بكلمة: «عَنَتْ».

الكلمة الوجودية: (كُرْسِيُّهُ)

إنَّ هذه الكلمة الوجودية ضاربة في أزلية العلم، تعكس انكفاء المُمكن للأمكن، فالكرسي جهة حكم وصدور، فهو الأمكن لظهور الظلمة بالنور

---

(١) فالجوهر ليس علّة في وجود العرض وإنما علّة في ظهوره، من قبيل قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فالاسم لا يُوجد المعنى الحرفي، وإنما يُظهره، وإلا فالمعنى الحرفي لكلمة: «في» علّته الحقيقة نفس الحرف، أو قل بأنَّه موضوع لمعنى الظرفية، وقولنا: زيد في الدار، المُفيد لكون الدار ظرفاً وزيد مظروفاً من خلال معنى الظرفية الظاهر بواسطة الاسمين، فهما مُظهِران للمعنى الحرفي وليسا مُوجِدين له، كما هو واضح. منه (دام ظله).

(٢) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم: ج٢، ص٣٦٧.

ببسط منه مُمتدٍّ من العليّ القدير، فكان هو اللوح الذي سطَّر على صفحاته قلم الوجود تفاصيل ما يكون إلى الأبد، أو كما قيل: بأنَّ العرش مظهر القلم، والأشياء مصوَّرة فيه بوجه إجمالي، وأما الكرسي فمظهر اللوح، والأشياء فيه مصوَّرة بوجه تفصيلي(١)؛ أو هو النفس الكلّية الجامعة المسمّاة باللوح(٢)؛ فتكون الهيمنة التي يلقي بظلّها معنى الكرسي هو الإحاطة بالتفاصيل، وهذا المعنى الدقيق لهذه الكلمة الوجودية موافق تماماً لقوله تعالى: (**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**)، فالسعة ـ كما عرفت ـ ليست زمكانية، وإنما هي سعة علمية معرفية وجودية؛ فتدبَّر.

الكلمة الوجودية: (الطَّاغُوت)

بنكتة إخراجه لمواليه من النور إلى الظلمات يكون انتماؤه الحقيقي إلى الظلمات عيناً، بمعنى أنَّ الطاغوتية تكشف عن كون صاحبها لم تعرض عليه الظلمة بقدر ما هو عين لها؛ من قبيل النجاسات المنقسمة إلى ذاتية عينية غير قابلة للتطهير، وإلى عرضية غير عينية قابلة للتطهير، ولذلك نجد هؤلاء الأعيان الظلمانية النجسة عندما دخلوا الإسلام توغَّلوا في ظلمانيتهم فصاروا مُنافقين؛ فالطاغوت ليس جهة يصدر منها الظلم أو مُنتمية للظلمة، وإنما هو الظلم والظلمة، فيكون الصدور الذاتي لآثار الطواغيت المُسانخة لحقائقهم ضرورياً بالنسبة لهم، أو كما قيل في الفلسفة بأنَّ الذاتي لا يُعلَّل، لأنه ذاتي(٣).

---

(١) القول للميرزا هاشم الأشكوري. انظر: مصباح الأُنس (شرح مفتاح الغيب)، شمس الدين محمد بن حمزة الفناري: ص٢٩٤، الهامش الثاني.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٥٧. والكلمة لصدر الدين القنوي صاحب مفتاح الغيب، الذي جعل الرحيمية سرَّ روح الكرسي، كما جعل الرحمانية سرَّ روح العرش.

(٣) قال الآشتياني: (إنَّ ما ذكره الحكماء من عدم معلليته، معناه أنه لا يعلّل بعلّة غير الماهية وعلّتها، لا أنه غير معلّل أصلاً، وإلاّ لزم أن يكون واجباً بالذات... – فقولهم– : عُرِّف=

الكلمة الوجودية: (وَليّ)

الوليّ من كمُل العقل به، ورُدمَ النقص بـه، فكـلّ مـن فـوَّت مـصلحة أو أوقع مفسدة، بعمد أم بغير عمد، فهو ليس بـوليٍّ حقيقـي؛ ومـن كـان يهـدي للحقِّ والباطل معاً فهو لا يُفرِّق بينهما، وهو ليس بوليّ؛ فالوليُّ الحقّ الواجـب الإتباع هو الذي يهتـدي بـه الجميـع، ولا يهتـدي بأحـد، وهـو قولـه تعـالى: ﴿...**أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِـدِّيَ إِلاَّ أَن يُهْـدَى فَـمَا لَكُـمْ كَيْـفَ تَحْكُمُونَ**﴾ (**يونس: ٣٥**)، ولقد أجاد عمر بن عبد العزيز بتقريب ذلـك عنـدما قام من عنده الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، فقال للجالسين عنده: (من أشرف الناس؟ فقالوا أنتم؟ فقال: كلا، فـإنَّ أشرف النـاس هـذا القـائم مـن عندي آنفاً، من أحبَّ الناس أن يكونوا منه، ولم يُحبّ أن يكون مـن أحـد)[١]؛ وكيف يُحبّ الوليّ الكامل أن يكون من غيرٍ هو ناقص؟!

الكلمتان الوجوديتان: (النور والظلمات)

النور يُقابل الظلمة مُقابلة العلم للجهل، وله تجلّيات كثيرة:

• فهو الله سبحانه، لقوله تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**...﴾ (**النور: ٣٥**).

• وهو القرآن الكريم، لقوله تعالى: ﴿...**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً**﴾ (**النساء: ١٧٤**).

= الذاتي بما لا يُعلَّل، أيّ: لا يُعلَّل بعلّة غير علَّـة الماهيـة، أو لا يُمكـن أن يُجعـل بالجعـل التركيبي، وأنَّ اتّصاف الماهية به في رتبة سابقة غنيّ عن السبب، وإن كان في رتبـة الجعـل البسيط مجعولاً...). انظر: تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، للميرزا مهدي مـدرس آشتياني: ص١٦٨-١٦٩.

ولتوضيح المسألة يُراجع كتاب: دروس في الحكمة المتعاليـة (شرح كتـاب بدايـة الحكمـة للعلامة الطباطبائي)، تأليف السيد العلامة كمال الحيدري: ج١، ص٥١٠-٥١٠.

(١) مناقب آل أبي طالب، للإمام الحافظ لابن شهر آشوب المازندراني: ج٣، ص٣٠٤.

• وهو الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، لقوله تعـالى: ﴿...قَـدْ جَـاءكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

• وهو الوليُّ المعصوم عليه السلام، لقوله تعالى: ﴿...وَمَـن لَّمْ يَجْعَـلِ اللهُ لَـهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (النور: ٤٠)[1].

• وهو العلم والبصيرة، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلإِسْـلامِ فَهُـوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ...﴾ (الزمر: ٢٢).

• وهو العقل السليم، لقوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...﴾ (الأنعام: ١٢٢).

• وهو الحياة الأُخروية، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَـاتِ يَـسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ...﴾ (الحديد: ١٢).

• وهو الإيمان الحقيقي، لقوله تعـالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّـذِينَ آمَنُـواْ يُخْـرِجُهُم مِّـنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ...﴾ (البقرة: ٢٥٧).

• إنَّ جميع التجلِّيات الآنفة تعكس الحيـاة الحقيقيـة والوجـود الحقيقـي، فيكون النور هو التجلِّي الأعظم للوجود الحقِّ، فإذا ما انتسب أحد لـه يكـون انتسابه للوجود الحقِّ، وما القرآن الكريم والرسول الأعظم والـوليّ المعـصوم والعقـل الـسليم والحيـاة الأُخرويـة إلا حواضـن عُلويـَّة لـذلك الانتـساب الحقيقي للوجود الحـقِّ، والنـور جـامع لهـا، فهـو بالـضرورة الحقيقـة الحقَّـة والوجود الحقّ؛ وقد سأل كميل بن زياد رحمه الله الإمام علياً عليه السلام عن الحقيقة قائلاً: (يا أمير المؤمنين ! ما الحقيقة؟ ...قـال أمـير المـؤمنين: **الحقيقـة: كشف سبحات الجلال من غير إشارة**. فقال كميل: زدني بياناً، قال: **محو الموهـوم مع صحو المعلوم**. فقال كميل: زدني بياناً، قال: **هتك الستر لغلبـة الـسرّ**. فقـال:

---

(١) انظر: أُصول الكافي: ج١، ص١٩٥، ح٥.

زدني بياناً، قال: **نور يشرق من صبح الأزل، يلوح على هياكل التوحيد**. قال: زدني بياناً، فقال: **أطفئ السراج فقد طلع الصبح**)[١]، فالحقيقة هي النور الأزلي.

وأما كلمة: «الظُّلُمَاتِ»، فبحكم المقابلة الآنفة الذكر تكون تجليّاتها في قبال الله تعالى عين الطاغوت، وفي قبال الرسول والوليّ عليهما السلام أئمة الكفر، وفي قبال العلم والبصيرة تكون الجهل والعمى، وفي قبال العقل تكون السفه والجنون، وفي قبال الحياة الأُخروية الباقية تكون الدنيا الفانية، وفي قبال الإيمان تكون الكفر والنفاق؛ وبقدر انطفاء المساحات النورية تمتدُّ الظلمات، والعكس بالعكس، طبقاً لفلسفة الكمالات الإلهية القائمة على أساس الحركات الامتدادية، إما ارتقاءً لمقام الأحسنية، أو نزولاً إلى مقام الأسفلية[٢].

---

(١) انظر: محبوب القلوب، المقالة الثانية، لقطب الدين اللاهيجي: ص ٤٩٧.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾. «التين: ٥».

التأويلات الجملية

للمقطع الأول من الآية

- قوله تعالى: ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾: التوحيد والاسم الأعظم.
- قوله تعالى: ﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾: الصورة الباطنية للسماوات والأرض.
- قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾: بواطن الشفاعة.
- قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾: باطنية الإحاطة العلمية.
- قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾: باطنية الفقر الإمكاني.
- قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾: الصور الباطنية للكرسي.
- قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾: بطون الحفظ الإلهي.

التأويلات الجملية للمقطع الأول من الآية

قوله تعالى: ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

التوحيد والاسم الأعظم

التوحيد بالمعنى الكلامي هدف قريب يناله كلّ من وقف على جزء يسير من الأدلّة العقلية والمُؤيِّدات النقلية، ولكنه توحيد رغم تحقيقيته صوري لا يعدو دائرة الذهن، وقد ألفتنا النظر إلى خطورة هذه الحدود المعرفية المتعلِّقة بالتوحيد،لأنها مجرّد ألفاظ ومعانٍ تعقَّلناها ولا تمتّ إلى الله تعالى بشيء، ولكن هنالك توحيد آخر بالمعنى العرفاني يتعاطى مع الحقيقة، فتكون المعرفة به تعالى وتوحيده فيضاً منبسطاً على القلب وتجلّياً يجعل العارف على مساس وتماسّ بالحقيقة، بمعنى الخروج من حيّز التصويرات الذهنية عن الخارج إلى الخارج نفسه.

ولا ريب بأنَّ الصلة الوثيقة التي تربط الاسم الأعظم بأصل التوحيد إنما تبتني على أساس التوحيد العرفاني لا الكلامي أو الفلسفي المشّائي، ممَّا يعني أنَّ كلَّ من قصد الوصول إلى الاسم الأعظم بقدم برهاني لا يبلغ مقصده، فعمله هباء وسعيه ضلال، وبالتالي فإنَّ التوحيد العرفاني طريق الوصول إلى الاسم الأعظم، ونعني بالوصول التحقّق لا التحقيق، ممَّا يعني أنَّ العلاقة الحقيقية بين الاسم الأعظم والتوحيد هي علاقة مشروطة بنوع المعرفة التوحيدية، وحيث إنَّ آية الكرسي قد جمعت بين كلمة التوحيد في قوله: (اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ)، والاسم الأعظم في قوله: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ)، فذلك يدلّ على أنَّ المطلوب تحقيقه في كلمة التوحيد هو المعرفة العرفانية، وفي ضوء ذلك تبتني

معارف جديدة ونتائج جديدة، سواء فيما يتعلَّق بموضوعة التوحيد أم بموضوعة التحقّق بالاسم الأعظم؛ وهنا ثلاثة مطالب نوجزها كما يلي:

المطلب الأوّل: مراتبية المعرفة والمظهرية

لا ريب في مراتبية معرفة الله تعالى، فهل الأمر كذلك في الاسم الأعظم، وما هو الدليل عليه؟

قد يُقال: بأنَّ الاسم الأعظم مرتبة واحدة من مراتب معرفة الله تعالى، وبالتالي لا يُمكن أن نتصوَّر فيه المراتبية، فالاتّصاف به دفعي، إما أن يكون بتمام كماله أو ينتفي بتمام كماله.

ولكنَّ الصحيح في المقام هو: ثبوت المراتبية أيضاً، فهنالك من يتّصف بمرتبة دانية من مراتب الاسم الأعظم، كما هو الحال بالنسبة لجملة من الصالحين، وهنالك من ينال مرتبة عالية منه، كما هو الحال بالنسبة للأنبياء عليهم السلام، وهناك المراتب الأعلائية، الجامعة لكمالات الاسم، كما هو حال الرُّسل والأئمَّة عليهم السلام، وفي طليعتهم رسول الله صلى الله عليه وآله؛ وقد عرفت بأنَّ من خصائص الاسم الأعظم العيني الغنى والاستقلال وعدم التناهي، وأنَّ مظاهره ليست مُسانخة وآية لتمام كماله، وإنما لما يُمكن أن يتجلّى ويظهر ويتنزَّل منه(١)؛ وإلا سيلزم حصول المعرفة الإحاطية، وهي ممنوعة عقلاً ونقلاً، وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (**سبحانك ما عرفناك حق معرفتك**)(٢)، فالمعرفة بقدرنا لا بقدره، وإن كانت معرفتنا لا تعدل شيئاً أمام معرفته صلى الله عليه وآله بربِّه عزَّ وجل.

وأما الدليل على مراتبيته فما جاء في حديث حروف الاسم الأعظم، في

---

(١) انظر: تسنيم (تفسير القرآن الكريم): ج٣، ص٢٠٤.

(٢) عوالي اللآلي: ج٤، ص١٣٢، ح٢٢٧.

أكثر من حادثة ومورد، كما في قصة آصف بن برخيا وزير سليمان عليهما السلام، والتي تُثبت أيضاً أن للعترة الطاهرة اثنين وسبعين حرفاً منه[١]؛ وفي رواية أُخرى أنَّ لعيسى عليه السلام حرفين كان يعمل بهما، ولموسى عليه السلام أربعة، ولإبراهيم ستة، ولنوح ثمانية، ولآدم خمسة وعشرين، وقد جُمع ذلك كلّه لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأنَّ هنالك حرفاً واحداً عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب[٢]؛ ولكنه حرف من خصوصياته أنه جامع لجميع كمالات حروف الاسم الأعظم المُنَزَّلة[٣]، فهذا التنزّل المُختلف بعدد الحروف يحكي مراتبية الاسم الأعظم

المطلب الثاني: الاسم الأعظم أرفع مراتب التوحيد

إنَّ مراتبية التوحيد تقتضي وجود مرتبة هي أشرف المراتب التوحيدية، وإذا كانت مظهرية الاسم الأعظم تمثّل أشرف المراتب المعرفية التي يرتقيها إنسان، وأنَّ المعرفية الحقيقية الحقَّة هي ما تعلَّق منها بالتوحيد، ولذلك قيل بأنَّ كلّ كمال مُتصوَّر فأصله التوحيد؛ فإنه يتعيَّن أن يكون الاسم الأعظم أشرف المراتب التوحيدية إطلاقاً، فإذا ما أردنا أن ننهل المعارف التوحيدية الخالصة فينبغي أن تُؤخذ من الإنسان الكامل، وهو الوليّ المعصوم عليه السلام الذي صار مظهراً من مظاهر الاسم الأعظم، وبالتالي فإنَّ اجتماع كلمة التوحيد مع الكلمة المُشيرة للاسم الأعظم تدعونا بالمعنى الباطني إلى أخذ

---

(١) انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٢٣٠.

(٢) انظر: بصائر الدرجات الكبرى: ص٢٢٩، ح٤. وقد مرَّ توجيه استحواذ آدم عليه السلام على حروف أكثر من حروف نوح وإبراهيم وعيسى وموسى عليهم السلام مع أنهم من أُولي العزم ولم يكن آدم عليه السلام كذلك، فراجع.

(٣) انظر: شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٥، ص٣١٨.

معارفنا التوحيدية من المظهر الحقِّ للاسم الأعظم، فذلك هو سواء السبيل والصراط الحقّ المستقيم، الذي لا نملك ضمانة للهدى في السير في غيره، إنه سبيل الأنبياء والمرسلين؛ قال تعالى: ﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاء مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاء السَّبِيلِ﴾ (القصص: ٢٢)، ومُتعلَّق دعوة ملائكة الرحمن في قوله تعالى: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاء الصِّرَاطِ﴾ (ص: ٢٢)؛ فطلب مقام الاسم الأعظم، ولو بأدنى مراتبه، هو طلب لأشرف مراتب التوحيد.

المطلب الثالث: شواهد العلاقة الجدلية بين التوحيد والاسم الأعظم

وهنالك شواهد كثيرة وردت في توطيد وتوكيد هذه العلاقة والجدلية المعرفية، وسوف نعتمد على حقيقة حفظتها لنا المدوَّنات التأريخية، وهي تعتمد على مسألتين مهمَّتين تتعلّقان بسلوك أهل العصمة عليهم السلام، وهما:

المسألة الأُولى: وهي أنَّ الأنبياء والمرسلين ومطلق المعصومين عليهم السلام قد بلغوا أشرف مراتب التوحيد، بل إنَّ اصطفاءهم واجتباءهم لتلك المناصب الإلهية العظيمة إنما هي ثمرة توحيدهم الخالص، وقد كان التوحيد همَّهم الأكبر ودعوتهم الأُولى.

المسألة الثانية: إنَّ الاسم الأعظم قد اقترن بأهل العصمة، بمعنى أنه عُرف عنهم واتّصافهم به، وإن كان لا يبعُد اتّصاف الوليّ غير المعصوم بذلك، ولو بأدنى مراتبه؛ ولكننا على سبيل الجزم لا نجد عيِّنات واضحة أكثر ممَّا يتعلَّق بأهل العصمة.

فإذا جمعنا بين نتيجة المسألتين ينتج لدينا أنَّ هنالك علاقة وثيقة وجدلية ارتباط عميقة بين التوحيد والاسم الأعظم؛ وبالتالي فإنَّ أهل العصمة عليهم السلام في الوقت الذين يدعون رعاياهم إلى التوحيد فإنهم يدعونهم ضمناً إلى

الوصول إلى كمالات الاسم الأعظم، وما دعوا إلى ذلك المقام إلَّا بعد أن صاروا مظهراً له، فدعوتهم علمية معرفية، وعملية معنوية.

قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾

الصورة الباطنية للسماوات والأرض

إنَّ للسماوات بُعداً معنوياً يتعلَّق بمقام القرب من الله تعالى، فالسماء من الرفعة والعلوّ، والرفعة والعلوّ في فلسفة الكمالات الإلهية تعني السير باتجاه القرب الإلهي، كما أنَّ الأرض تُشير إلى التسفّل والخلود إلى الأرض والدسّ في التراب، ولذلك فإنه سبحانه عندما ينصّ على كون السماوات والأرض ملكاً له، فذلك يُدلِّل على أنَّ مقام القرب منه ملك له أيضاً، بمعنى أنَّ طالب القرب منه لا ينال شيئاً من ذلك بغير إذن منه، لأنَّه بطلبه هذا يرمي للدخول في ملكه سبحانه، وإن كان العبد في أصل كينونته داخلاً في ملكه، إلا أن تحوّله من مقام إلى آخر بحاجة إلى إذن من المالك الحقيقي، وهكذا في مقام التسفّل والخلود في الأرض فإنَّ الإنسان لا يملك ذلك بشكل مستقلّ حتى وإن اختاره، فلا يقع منه ذلك إلا بإذنه تعالى وإرادته، دون أن يلزم منه الجبر، وقد تقدّم توضيح ذلك في موارد عدّة من هذه الدراسة ودراسات سابقة.

ومنه تفهم قوله تعالى: ﴿...**فَإِنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ**...﴾ (فاطر: ٨)، هذا فيما يتعلَّق بالهداية العامّة، ولا ريب بأنَّ الأمر يشتدّ ويتأكَّد أكثر عند طلب الهداية الخاصّة، المتعلِّقة بولاية أهل البيت عليهم السلام، المُعبَّر عنهم بالصراط المُستقيم بلحاظ حقيقتهم الواحدة، وهم سُبل السلام بلحاظ تعيّناتهم الخارجية[1]، فذلك

---

(١) اجتمع الأمران في قوله تعالى: ﴿**يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾. «المائدة: ١٦».

الاهتداء هو الأكثر عناية ورعاية، فليس هنالك نعمة أعظم من نعمة معرفة المكلَّف إمام زمانه، فإسلامه وإيمانه بالله تعالى والرسول لا يكفيان لتتميم الهداية له، كما ورد في الحديث الصحيح عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في عاقبة عدم معرفة المُكلَّف إمام زمانه، قوله: (**من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية**)[1]، وقد بيَّن لنا الإمام الصادق عليه السلام حقيقة هذه الميتة الجاهلية بقوله: (**كفر ونفاق وضلال**)[2]، فيكون الأمر مُتعلِّقاً بالهداية بقسميها، بمعنى أنَّ الذي لا يعرف إمام زمانه لا يُحفظ له الأصل الذي انطلق منه وهو الإيمان بالله تعالى ورسوله، ولذلك نجد الإصرار الشديد والتوكيد الكثير على إظهار هذه الحقيقة الواجبة الاعتقاد بها في كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام، فعن زرارة بن أعين قال: قلت لأبي جعفر (الباقر) عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: (**إنّ الله عزّ وجلّ بعث محمداً صلّى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً وحجّةً لله على جميع خلقه في أرضه، فمن آمن بالله واتّبعه وصدّقه فإنّ معرفة الإمام منّا واجبة عليه...**)[3].

بل إنَّ معرفة الإمام ليست مجرَّد عملية وقائية من ميتة الكفر والنفاق والضلال، وإنما السبيل الأوحد للارتقاء في المعارف والكمالات، بما في ذلك معرفة الله تعالى، فالإمام والولي المعصوم عليه السلام هو السلّم المعرفي الحقّ للوصول إلى الغاية من أصل الخلق الكامن في معرفة الله سبحانه؛ وقد سأل أبو حمزة الإمام محمد الباقر عليه السلام عن هذه المعرفة قائلاً: (جُعِلْتُ فِداكَ، فما معرفة الله؟ قال: **تصديق الله عزّ وجلّ، وتصديق رسوله صلى الله عليه وآله، وموالاة عليّ عليه السلام، والائتمام به وبأئمّة الهدى عليهم السلام، والبراءة إلى الله**

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص٣٧٧، ح٣.
(٢) المصدر السابق: ج١، ص٣٧٧، ح٣.
(٣) المصدر نفسه: ج١، ص١٨٠، ح٣.

عزّ وجلّ من عدوِّهم، هكذا يُعرف الله عزّ وجلّ)[(١)].

وهذه المعرفة على أهمِّيتها إلا أنَّ صاحبها على خطر أيضاً؛ لاحتمال وقوع الزلل والتخاذل منه، فإنَّ السبب في انفلات كثير من رعايا الأئمّة عليهم السلام عنهم، وخذلانهم وربّما الانتصار لأعدائهم، رغم معرفتهم التحقيقية بهم، هو تعرّضهم لمداخل الدنيا وغرورها، فدعاهم ذلك للطمع بجوائز السلطان، فلم تنفعهم معرفتهم الصورية التحقيقيّة بإمام زمانهم[(٢)]؛ وأمامنا شاهد قرآني عظيم، وهو قوله تعالى: ﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ**﴾ **(آل عمران: ١٤٤)**، ذلك الانقلاب الخطير، ولم ينج منه إلا القليل من الشاكرين، وهو قوله تعالى: ﴿**وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ**﴾ **(سبأ: ١٣)**؛ وبُغية الخلاص من ذلك ليس أمامنا سوى المعرفة التحقّقية الشهودية، وستأتي الإشارة له في بحث لاحق.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ السماء مقام الرفعة والكمال، وهي ملك لله تعالى، وإرادة الإنسان مُستقلَّة لا تكفل له شيئاً من الرفعة، وكذلك السقوط والضعة المُشار إليها بالأرض، فلا بدَّ من إذنه سبحانه، وقد عرفت الوجه في ذلك؛ فيتحصَّل لنا أنَّ السماء مقام القرب، والأرض مقام البُعد، والبعد والقُرب مرتبتان، الأُولى يتجاوز فيها المُريد الحُجب الظلمانية، يُخلِّفها ولكن تبقى معه رشحات الأنا، فإنَّ الهدف هو القبول؛ والثانية يتجاوز فيها العارف الحُجب النورية، حيث لا يبقى منها شيء، فإنَّ الهدف هو الوصول؛ والحجب الظلمانية مُتفاوتة العدد بحسب هوية المريد، وأما النورية فهي سبعة، ولذلك صلة

---

(١) المصدر نفسه: ج١، ص١٨٠، ح١.

(٢) كفى بقتلة الإمام الحسين عليه السلام شاهداً على ذلك، فإنَّ الكثير منهم كانوا يجلسون تحت منبر الإمام عليّ عليه السلام، وممَّن كاتبوه وبايعوه، فعدوا عليه فقتلوه، ولكنَّ العبرة بالخواتيم.

وثيقة بعدد السماوات السبع.

إنَّ هذه الحجب وإن كانت نورية في ذاتها لا ظُلمة فيها، إلا أنها تحجب القلوب والألباب عن ربّ الأرباب، وكلّ سماء (حجاب نوري)، إن رفعتك إلى السماء الأُخرى فهي سماء، وإن أبقتك رهيناً عندها فهي أرض؛ وبذلك تكون جدلية السماء والأرض هي جدلية النور والظلمة، وجدلية القرب والبعد، ولك أن تقول: إنها جدلية الموت الحياة، والدنيا والآخرة، والشيطان والإنسان.

قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾

بواطن الشفاعة

للشفاعة سلوكان عمليان، أُخروي يقوم به أصحاب المقامات المقبولة لدى الله تعالى، ودنيوي ينهضُ بها الكُمَّل من أوليائه سبحانه، حيث يسلك بالمُشفَّع له باتجاه تحصيل الكمال المطلوب والمناسب له(١)، ومن نال الشفاعة الدنيوية كان الأقرب لنيلها في الآخرة، بل لا يبعُد أن يكون هو من أهل الشفاعة في الدارين معاً، فالشفاعة مقام مُشرع الأبواب، بيد أنَّ مقاماتها العُليا ادُّخرت لأهل العصمة عليهم السلام، وفي صدارتهم يقف الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

---

(١) مرَّ بنا أنَّ معرفة الإمام عليه السلام واجبة، وبمعية كون تحصيل الكمال واجباً أيضاً، والوجدان والفطرة شاهدان على وجوب ذلك، يكون تحصيل رضا الإمام عليه السلام واجباً أيضاً، فالهدف من معرفة الله سبحانه تحصيل رضاه، والكلام هو الكلام، وبالتالي فإنَّ معرفته عليه السلام ورضاه لهما شأن عظيم في المسيرة المعرفية والعملية للسالك، بمعنى أنَّ هذين الأمرين يُحقِّقان لنا شفاعته في الدنيا فضلاً عن الآخرة، والشفاعة في الدنيا أرضية القبول الأُخروي؛ ومن هنا يتضح أنَّ هذا المقطع يُعرِّفنا بالمقام المعنوي الذي ينال به الإنسان الشفاعة لنفسه ولغيره. منه (دام ظله).

وهنا نحتاج أن نبحث في جملة أُمور تنمُّ لنا عن أسرار دقيقة للشفاعة، تتعلّق بأصل نشأتها واختصاصها والقائم بها، وعلاقة ذلك بالمراتب المعرفية والإيمانية التي عليها الشفيع والمُشفَّع له؛ وأخيراً حدود الشفاعة المأذون بها وعلاقة ذلك بالتوحيد.

أما نشأة الشفاعة، فإنها تندرج ضمن النظام الكوني القائم على أساس التكامل، وبالتالي فإنها ليست عملية ثانوية أو علاجية، كما هو ظاهر التصوّرات الساذجة عنها، حيث أراد البعض أن يجعلها مفتاحاً لحلِّ أزمات أو مُعوِّقات يقع فيها الإنسان، والحال أنَّ هذا الأمر لا يُمثّل أكثر من زوايا جانبية للشفاعة، فالشفاعة حلقة وجودية تكوينية أساسية في نظم عالم الإمكان، لاسيَّما وأنها مقرونة بالله تعالى ابتداءً، وتثبت لبعض خواصّه بالمظهرية والتجلِّي، فهي وظيفة إلهية خالصة، وهذا الأمر لا ينسجم مع تصويرها بنحو من الدور الثانوي في نظم الوجود، فالقرآن الكريم شفيع لنا بإيصالنا إلى كمالات يستحيل الوصول إليها بدونه، والوليّ المعصوم شفيع للإنسان بإنقاذه وإيصاله إلى كماله المطلوب؛ وهذا هو الدور الأساسي للقرآن والمعصوم معاً، فكيف يُتصوَّر في حقِّهما ثانوية الدور الكمالي؛ ولذلك كنا ولا زلنا نُؤكِّد كثيراً على كينونة الشفاعة في الدنيا قبل الآخرة، بخلاف النظرة الساذجة التي حاولت أن تختصر مساحة الشفاعة في الدار الآخرة، بل إنَّ مساحتها والحاجة إليها في الحياة الدنيا أوسع بكثير من مساحتها في الدار الآخرة، فإنَّ الإنسان منذ أن يُوجد في هذا العالم تُولد معه الحاجة للشفاعة، وتستمرّ معه حتى آخر لحظة من حياته؛ بخلاف الشفاعة الأُخروية، فإنها أضيق دائرة، وإنَّ الحاجة إليها تفرزها مواقف معيّنة.

وأما اختصاصها والقائم بها، فإنها وظيفة كبروية في نظم الوجود الإمكاني وحفظه من خلال إيصاله إلى كماله ضمن حركة نوعية، وهذا الدور

الأعلائي يقتضي مجموعة خصائص ومميزات في شخصية الشفيع؛ بمعنى أنَّ الشفاعة تحتاج من يُسانخها في الكمال، وبالتالي فقصور البعض عن أداء هذا الدور كاشف إنِّي عن قصور كمال الشفيع، أو قل بأنَّ الإذن الإلهي هو الآخر مقرون بالمستوى الكمالي الذي عليه الشفيع، وأما الخصائص والصفات فإنَّ أرفعها شأناً تحقّق معرفة الله تعالى وتوحيده بالمعنى العرفاني لا الكلامي، فأرضية الشفاعة ليست الصور الذهنية للمعارف الإلهية، وإنما حقيقتها التحقّق ليكون الشفيع مجلى لكمالات الشفيع الحقيقي، وهو الله تعالى؛ وبالتالي فإنَّ الشفاعة آخذة في التعقيد كلَّما اتسع دور الشفيع.

ومن الخصائص الأُخرى للشفيع درايته وإحاطته المعرفية بالمُشفَّع له، فليس للشفيع أن يقوم بهذا الدور وهو جاهل بهوية المُشفَّع له، وإلا سوف تُردّ شفاعته، مع أنَّ الشفيع الحقيقي، وإن كانت شفاعته مقرونة بإذن الشفاعة والقبول معاً، إلا أنها عادة ما تكون مقبولة، وهذا الأمر لا يكون إلا بعد الفراغ من تحقّق معرفتهم بالمُشفَّع له، وهذه المعرفة تكاد أن تكون قدراً مُتيقَّناً، لأنَّ الشفعاء الذين نتحدَّث عنهم عارفون بالله تعالى، وقد ورد في الحديث عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**)[١]، ومن عرف ربّه كان لغيره أعرف، لأنّه يعرف ذلك بتوسّط علم ربّه جلّت قدرته، ولذا فقد ورد في ذلك عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: (**من عرف نفسه كان لغيره أعرف، ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل**)[٢]؛ فتكون معرفة الشفيع بالمُشفَّع له تحصيل حاصل لأصل معرفته بربّه.

وأما الخصيصة الأخيرة التي نودُّ الوقوف عندها فإنها تتعلَّق بأصل

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج٢٠، ص٢٩٢، رقم: «٣٣٩».

(٢) ميزان الحكمة: ج٣ ، ص١٨٨١.

الوظيفة، فهنالك من يتقدَّم للشفاعة، بقطع النظر عن أهليته لذلك أو عدم أهليّته، إلا أنه غير مُكلَّف بذلك، فهي شفاعة تبرُّعية، لاسيَّما فيما يتعلَّق بالشفاعة التكوينية، وهنالك من يقوم بذلك بصفتها وظيفة إلهية مُكلَّف بها، ونحن إنما نتحدّث عن الشفاعة الوظائفية لا التبرّعية، وهذه الوظائفية تُقرّبنا من فكرة ونظرية التنصيص، وبالتالي سوف تنتهي بنا عند الوليِّ المعصوم عليه السلام، وأما بالنسبة لغيره فإنَّ شفاعته مهما بلغ كماله لا تعدو الشفاعة التبرّعية.

وأما بالنسبة للمراتب المعرفية والإيمانية التي عليها الشفيع والمُشفَّع له، ففيما يتعلَّق بالوليِّ المعصوم عليه السلام فمعروف الحال ولو إجمالاً، وإنما الكلام في سواه، فإنَّ الشفيع لا بدَّ أن يكون داخلاً في ولاية الله تعالى وخارجاً من ولاية الطاغوت، بمعنى أنه قد خرج تماماً من دوائر الظلمات ودخل في دائرة النور، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ...**﴾ (**البقرة: ٢٥٧**)، فلا معنى للنظر في شفاعة شفيع لم يعرف بعد ولاية الله تعالى، أو ما زال يرزح تحت نير الطاغوت وأهدافه.

إذن فبواطن الشفاعة هي التثبت من كونها وظيفة تكوينية إلهية، وليست تبرّعية، وإنَّ المُتمظهر بها هو أن يكون عارفاً بالله تعالى وبالمُشفَّع لهم من قبله، وهذا ما ينمّ عن خصائص الوليِّ المعصوم عليه السلام، فتكون بواطن الشفاعة بواطن الشفيع؛ وهذا الأمر لم يلتفت له أحد من المُفسِّرين والمُؤوِّلين للقرآن الكريم، بل لم يبحثوا في أصل بواطن الشفاعة ليُدركوا صلتها ببواطن الشفيع.

وأما بالنسبة للبحث الأخير حول حدود الشفاعة المأذون بها وعلاقة ذلك بالتوحيد، فإنَّ ذلك ممَّا يعسر تحديده، لأننا نجهل حدود معرفة الوليِّ المعصوم عليه السلام باعتباره صاحب الشفاعة الحقيقية، وأما بالنسبة للشفاعة الاعتبارية فإنها ليست مقياساً لنستنبط منها حدود الشفاعة. وأما

بالنسبة للإذن الإلهي وكونه مقياساً ومناطاً لحدود الشفاعة، فإنه يدخل ضمن الضوابط الكبروية العامّة، وكلامنا في الجنبة التطبيقية.

نعم، يُمكن أن يُقال بأنَّ الأصل في شفاعة المعصوم عليه السلام هو الفعلية والتحقّق، كما أنَّ الأصل في شفاعة غير المعصوم هو الشرطية والتعليق، وهذا لا يعني انقطاع شفاعاتهم بقدر ما هو تقرير واقع حالٍ هم عليه؛ جدير بالذكر أنَّ الوليَّ المعصوم في صورة احتياجه للشفاعة فإنه لا يطلبها إلا من ربّه سبحانه، وأما ما سواه فشفيعه الله تعالى ورسوله والوليّ المعصوم، وما سواهم فشفاعتهم تبرّعيه، وقد عرفت واقع الحال.

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾

باطنية الإحاطة العلمية

ها هنا مُقدَّمتان مهمَّتان للوصول إلى باطنية الإحاطة، وهما:

المقدّمة الأُولى: وهي عبارة عن إشارة خفية تتعلَّق بخاصّية العلم، فإنَّ العلم، حصولياً كان أم حضورياً، توليدي قابل للامتداد، وهذا ما يعني أننا نستطيع أن نرصد ما لدى العالم من علم فعلي له، ولكننا عاجزون جداً عن رصد ما سيصل إليه، لِما عرفت من امتدادية العلم والمعرفة.

المقدَّمة الثانية: قد مرَّ بنا أنَّ من خصائص الشفيع الحقيقي أن يكون عارفاً بربّه، وعارفاً بالُمشفَّع له أيضاً، وهذه المعرفة الثنائية قد يُلحظ فيها أنها ذات مساحة كبيرة، لأنها شملت الخالق والمخلوق معاً، فجاء الإرشاد القرآني إلى أنَّ ذلك العلم وتلك المعرفة على ثنائيتها فهي محدودة بعلمه تعالى، فهو سبحانه يعلم بعلمهم الفعلي: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾، والامتدادي القادم: ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، بل إنَّ علمهم ومعرفتهم، حتى وإن اخترق الحُجب السبعة، مُتوقِّف على مشيئته سبحانه، كما هو واضح في الفقرة اللاحقة.

إذن فباطنية الإحاطة العلمية لله تعالى بعلم الشفعاء علّتها إعطاؤها لهم، فإحاطته ذاتية على سعتها وإطلاقها، وإحاطتهم عرضية على جزئيتها ومحدوديتها، وبين الذاتية والعرضية، والإطلاق والتقييد، تنجلي بعض الحدود، وتتجلّى صفحات من البطون.

هذا فيما إذا قلنا بعود الضمير: «هم» إلى الشفعاء، وأما إذا عمَّمنا ذلك إلى الشفعاء والمُشفَّع لهم، وهو ليس ببعيد، أو عمَّمنا ذلك للناس أجمعين، فإنَّ الإحاطة بالشفعاء حاصلة بالأولوية، وظاهر النصّ انصراف الضمير للشفعاء، بل هو الموافق للسياق، إلا أنَّ القرينة في قوله: ﴿**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ تُساعد على الشمول أيضاً، وأما بحسب القرائن الخارجة عن النص، عقلية أم نقلية، فإنها حاكمة بالإحاطة الكلّية الشاملة للوجود بأسره، وهذه الإحاطة الكلِّية تقتضيها قيُّوميّته.

قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾

باطنية الفقر الإمكاني

وها هنا عدّة لمحات:

الأُولى: هي أنَّ العلم مهما كانت مساحته ضيّقة فهو تعليقي، مشروط بحصول المشيئة.

والثانية: علم الناس عامّة والشفعاء خاصَّة مُفاض منه تعالى، فمشيئته سبحانه تحكي فيضه.

والثالثة: أنَّ هذا العلم المفاض يُمكن سلبه، فهو يُوهب بمشيئته ويُسلب بمشيئته.

والرابعة: أنَّ هنالك علماً إحاطياً ولو كان بجزئية صغيرة، وعلم غير إحاطي؛ والآية لا تنفي حصول العلم غير الإحاطي، وإنما تنفي خصوص

الإحاطي؛ وهذا العلم الإحاطي - ولو بجزئية صغيرة - لا يكون إلا بمشيئة منه سبحانه.

والخامسة: أنَّ الإحاطية تكشف لنا عن كون العلم حضورياً وليس حصولياً، فإنَّ الحصولي ـ ولو كان بشيء صغير ـ لا يكون إحاطياً، لأنَّ حقيقة ذلك الشيء تبقى غير معلومة، والمعرفة الظاهرية لا يصدق عليها عنوان الإحاطة إلا تجوُّزاً.

والسادسة: أنَّ طلب العلم حاجة مُلحَّة، وعدم الاستغناء عنه وهو مُفاض من قبله تعالى، يُدلِّل على فقرية المفاض عليه، وهذه الفقرية ليست أمراً عارضاً عليه، وإنما ذاتية عينية، وشاهدها في المقام دون التوقّف على المشيئة الإلهية.

وأما باطنية الفقر الإمكاني، فإنَّ واقعيته ومقتضاه هو السير باتجاه الغني، بمعنى أنَّ الفقر على ما يُمثّله من سلبٍ للكمال، إلا أنه بمقتضى حركيته باتجاه الغني المطلق يكون كمالاً، وما دامت الفقرية ثابتة غير قابلة للزوال فالسير باتجاه الغنى المطلق والكمال المطلق باقٍ إلى الأبد، فهو ضمانة ديمومة تحصيل الكمال، وبهذا المنظار يكون كمالاً. ففرض رفع الفقرية عن الممكن فضلاً عن مُحاليته وعن كونه مُوجباً للقول بتعدّد الواجب، وهو محال عقلاً ونقلاً، فإنه قاضٍ على تحصيل الكمال، فالفقرية موجبة للكمال وصمَّام أمان للسير باتجاه ذلك، بل إنَّ بطانتها الحقيقية الإقرار بوجود الغنيِّ المطلق والتعلّق به.

ثمَّ إنَّ الكمال الذي يسير الممكن بفقرية باتجاهه قد عُبِّر عنه بالعلم الإلهي، بمقتضى فقرة البحث، والإحاطة به تعني التحقّق بذلك اليسير من علمه تعالى، وهذا التحقُّق موقوف على إذن منه تعالى، وإذنه بالإحاطة التحقّقية الشهودية لا التحقيقية البرهانية موقوف أوّلاً وبالذات على الإقرار بالعبودية المطلقة لله تعالى، بمعنى آخر: الإقرار بالفقرية المطلقة، المنتهي إلى الكشف عن

التوحيد في الربوبية؛ وقد ورد في ذلك عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: **(العبودية جوهرة كنهها الربوبية. فما فُقد من العبودية وُجد في الربوبية، وما خفى في الربوبية أُصيب في العبودية...)**[1].

قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾

الصور الباطنية للكرسي

ها هنا أمران ينبغي الجمع بينهما للخروج بنتائج تأويلية في غاية الدقَّة والأهمِّية، **أما الأوّل**: فقد مرَّت بنا جملة بيانات تتعلَّق بالخزائنية التكوينية لعالم الإمكان بأسره، والمُشار إليها بقوله تعالى: **﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)**، وأنَّ هذه الخزائنية هي مُستودع الحقائق من جهة، وهي أرضية التأويل من جهة أُخرى، فتكون المُحصِّلة: ما من شيء إلا وعندنا حقيقته وتأويله، بمعنى وجهه وصورته الباطنية الحقَّة.

والثاني: قلنا بأنَّ الكلمة الوجودية: «كرسيُّه» ضاربة في أزلية العلم، وأن الكرسي مظهر اللوح، وأنَّ الأشياء جميعاً فيه مصوَّرة بوجه تفصيلي؛ فتكون الهيمنة التي يلقي بظلّها معنى الكرسي هو الإحاطة بالتفاصيل.

وبذلك نتحصَّل على النتيجة المهمَّة والدقيقة، وهي أنَّ خزائنه مودعة في كرسيّه، بل هي الكرسي، فالخزائن الجامعة للتفاصيل حقيقة وتكويناً قد أُحيط بها بالكرسيّ، لأنه قد: **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾**، وبالتالي فإنَّ الصورة الباطنية للكرسي هي عين الخزائنية، وتكون الخزائنية والكرسي أحدهما مُفسِّراً للآخر.

قال ابن عربي: (ما من شيء أوجده الله في العالم الذي لا أكمل منه في الإمكان إلا وله أمثال في خزائن الجود، وهذه الخزائن في كرسيّه، وهذه

---

(١) تفسير نور الثقلين، للشيخ الحويزي: ج٤، ص٥٥٦، ح٧٧.

الأمثال التي تحتوي عليها هذه الخزائن لا تنتهي أشخاصها، فالأمثال من كلّ شيء تُوجد في كلّ زمان فرد في الدنيا والآخرة لبقاء كلّ نوع وجد منه ما وجد...)(١).

وقال في مورد آخر: (و الخزائن عند الله تعلو وتسفل، فأعلاها كرسيُّه وهو علمه وعلمه ذاته، وأدنى الخزائن ما خزنته الأفكار في البشر، وما بين هذين خزائن محسوسة ومعقولة، وكلّها عند الله فإنه عين الوجود، فهي حضرة جامعة للأعيان والنسب والحدوث والقدم، فالخلق والخالق والمقدور والقادر والملك والمالك كلّ واحد لصاحبه أمر وقوت، فأمره في سمائه و هو علوّه، وقوته في أرضه وهو دنوّه، فإنا من أهل الأرض ونحن المخاطبون بهذا الخطاب ليس غيرنا، ولهذا كان القرآن منزلاً، والنزول لا يكون إلا من علوٍّ كما العروج لا يكون إلا إلى علوّ، ولما لم يكن في الكون إلا علّة ومعلول علمنا أنَّ الأقوات العلوية والسفلية أدوية لإزالة أمراض ولا مرض إلا الافتقار)(٢).

فالكرسي ببُعديه جُعل لإنقاذ الإنسان؛ وهذا ما يدعونا لمعرفة وظائفنا وتحديدها تجاه الكرسي معرفياً ومعنوياً، وهذا الأمر لا يُمكن تحقيقه البتّة دون معرفة مظاهره وتجلِّياته، وهذا ما ينبغي توضيحه بالبيان التالي:

إنَّ الكرسي هو الأصل الذي يُعتمد عليه في بناء الشيء، والعالم بأسره شيء بوجوده المجموعي، فيكون مبنياً على الكرسي، ولولا الكرسي لَمَا استقر شيء في الوجود، بمعنى لا بقاء له، وبالتالي فإنَّ الخزائنية التي تُعبِّر عن الكرسي كحدٍّ أدنى إن لم تتجاوزه للعرش، هي المحور والقطب والخليفة؛ فإذا كان الكرسي مظهراً من مظاهر قدرته وتجلِّياً من تجلِّياته العظمى، فهو

---

(١) انظر: الفتوحات المكيّة: ج٦، ص٩٨، الباب: «٣٦٨».

(٢) انظر: الفتوحات المكيّة: ج٧، ص٣٦٥، الباب: «٥٥٨»، في حضرة المقيت.

الواسطة التكوينية بين الله تعالى وخلقه؛ فإذا ثبت أنَّ هنالك عينة وجودية جعلها الله تعالى خليفة له وقطباً ومحوراً في الوجود الإمكاني وواسطة لفيضه، فإنه سيكون هو الكرسي وهو الخزائن، والكينونة كينونة تجلٍّ كما عرفت.

روايات ذات صلة

بعد عرض هذه الأوّليات نُحاول أن نتلمَّس العينات الوجودية والمظهرية الكبرى لكرسيّه وخزائنه، وذلك من خلال عرض روايات ذات صلة بالمورد، وهي:

الرواية الأُولى: عن عبد الرحمن بن كثير قال: سمعت أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام يقول: (**نحن ولاة أمر الله، وخزنة علم الله، وعيبة وحي الله**)[1]، والعيبة هي الوعاء، والوحي إشارة إلى فيضه، فهم خزنة العلم ووعاء فيضه الذي يصلنا من خلالهم، أي: هم الخزنة والواسطة في الفيض.

الرواية الثانية: عن سورة بن كليب قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: (**والله إنا لخزَّان الله في سمائه وأرضه، لا على ذهب ولا على فضة إلا على علمه**)[2]، وهنا توكيد لسعة العلم المحيط بالسماوات والأرض، وهذا هو وصف كرسيِّه، فيكون وصفاً لهم، بعبارة أُخرى: هم عليهم السلام كرسيُّه؛ وقد ورد ذلك صريحاً في الخبر اللاحق.

الرواية الثالثة: جاء في حديث الإسراء والمعراج: (**ثمَّ عرج بي إلى السماء الثانية، فقالت الملائكة مثل مقالة أصحابهم، فقلت: ملائكة ربِّي! هل تعرفوننا حقّ معرفتنا؟. قالوا: ولم لا نعرفكم وأنتم صفوة الله من خلقه، وخزّان علمه، والعروة**

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٩٢، ح١. باب: «إنَّ الأئمة عليهم السلام ولاة أمر الله وخزنة علمه».

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٩٢، ح٢.

الوثقى، والحجّة العظمى، وأنتم الجنب والجانب وأنتم الكراسي وأصول العلم؟ فاقرأ علياً منَّا السلام)[(١)]، إذن فهم خزَّان علمه بل أُصوله، وهم الكراسي، فكلّ واحد منهم عليهم السلام كان كرسيّ الله تعالى في زمان ولايته وخلافته الإلهية، وكمال كلّ واحد منهم لا يزول، فتكون الكرسيّة صفة ملصقة بهم، فهم الكراسي جمعاً وتفريقاً.

من هنا ونتيجة وظيفتنا الإلهية تجاه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام تتبيَّن لنا وظيفتنا تجاه الكرسي بصفته مظهراً من مظاهره سبحانه العُليا التي تجلَّت في الرسول الأعظم وعترته الطاهرة عليهم السلام؛ وهذه الوظيفة ليست مجرّد تكليف نُؤدِّيه، وإنما هو طريقنا الأوحد في الخروج من الظلمات والدخول في النور.

بعبارة أخرى: هو السبيل الذي يُفضي بنا إلى معرفة الله تعالى وتوحيده تحقيقاً وتحقّقاً، ودون السير في ركبهم ليس هنالك إلا الضلال المُبين، وقد ورد في ذلك عن عبد الرحمن بن كثير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **(بنا عُبد الله، ولولانا ما عُرف الله، و نحن ورثة نبيّ الله وعترته)**[(٢)].

ومن البيِّن بأنَّ أُولى رسوم وظائفنا تجاههم هي وجوب طاعتهم ولزوم متابعتهم، أو التحقُّق بموالاتهم والبراءة من أعدائهم، وقد عرفت في أكثر من مناسبة لزوم تحقّق البراءة قبل الموالاة وفقاً لمقتضى آية لكرسي، وهو قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ**﴾؛ وبالأمرين معاً يتحقَّق الانتساب الحقيقي لهم أعياناً، وبصفتهم العلمية المتمثّلة بالكرسي مظهرياً وإشراقياً، فالكرسي بنكتة إحاطيته ينتسب الجميع إليه، بعبارة أُخرى: (إنَّ كرسيه بمعنى

---

(١) بحار الأنوار: ج٤٠، ص٥٧.

(٢) بصائر الدرجات: ص٨١، ح٣.

انتساب جميع المخلوقات إليه انتساباً إشراقياً، وهو من مظاهر فيضه المطلق غير المحدود، فيعمّ جميع الممكنات)[١]، من حيث الإحاطة العلمية والحاكمية، ولزوم المتابعة له؛ ولكنه بلحاظ مناطي الكفر والإيمان تختلف رعايته ومستويات فيضه؛ فذلك الانتساب العامّ قسري لا فضل لنا فيه، وهذا الانتساب الخاصّ طوعي لنا مدخلية جلية فيه، وهو الانتساب الحقيقي الذي يكمن كلّ الفضل فيه.

قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾

بطون الحفظ الإلهي

إنَّ لدوام الحفظ أسباباً ظاهرة، نذكر ثلاثة منها؛ وأسراراً خفية، نكتفي باثنين منها؛ ضمن أسرار الحفظ وأسرار الحافظ؛ أما الظاهرة فمنها:

١. حضور عالم الإمكان المُشار إليه بالسماوات والأرض بأسره أمامه، وهو الحضور الذي نبَّه إليه أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله: (**داخل في الأشياء لا بالممازجة، وخارج عنها لا بالمزايلة**)[٢]، فالأشياء في وجودها لا تنفكّ عن وجوده، وهذا هو معنى حركة الوجود الفقري باتجاه الوجود الغني لضمان ديمومته، والوجود الفقري إما أن يبقى قابعاً في قصور الإبقاء العامّ، وهو مقام أسفل السافلين، أو يعلو إلى فضاء البقاء ببقائه سبحانه، وهو مقام أحسن تقويم.

٢. إحاطته العلمية بالوجود، وهي إحاطة تكوينية حقيقية لا صورية، لِما عرفت من كون علمه عين ذاته المقدّسة؛ ومقتضى هذه الإحاطة تحقّق الحفظ التامّ.

---

(١) مواهب الرحمن: ج٤، ص٢٦٣.

(٢) شرح الأسماء الحسنى، للحكيم السبزواري: ج٢، ص٩٦.

٣. إنَّ كلَّ ما عداه ممكن، فهو دانٍ في وجوده وكماله، وإن بلغ أشرف المراتب معرفياً ومعنوياً، مقايسة بوجود الله وكماله. والمقايسة تقريبية، وإلا فلا وجود لها بين المطلق والمقَّيد، والخالق والمخلوق؛ وهذا الدنوّ وجوداً وكمالاً في ساحة المحفوظ، والعلوّ وجوداً وكمالاً في ساحة الحافظ، يجعل المحفوظَ يسيراً حفظه وبقاؤه.

وأما الأسرار الخفية، فمنها ما يتعلَّق بسرِّ الحفظ، ومنها ما يتعلَّق بمظهرية الحافظ، وصلة ذلك بالكرسِّي وتجلِّياته، وهي كالتالي:

أوّلاً: أسرار الحفظ

ومنها: أنَّ أصل الخلق له أسرار كثيرة وحكم وفيرة، منها طلب معرفة الله تعالى، كما هو ظاهر الحديث القدسي: (**كنت كنزاً مخفياً**...)، فيكون طلب معرفته سبحانه هو الغاية القصوى، وهو هدف عيني لازم كلّ عينة وجودية، وعليه فإنَّ هذا الهدف ما لم يتحقَّق سيلزم من عدم الحفظ نقض الغرض، فكان الحفظ الإلهي حفظاً لذلك الهدف، فإذا ما حقَّق أحد هذا الهدف فإنه يتحوَّل من الحفظ الإبقائي إلى الحفظ البقائي، وبالتالي فالذي لم يصل يكون محفوظاً لغاية نوال الهدف، والذي وصل محفوظ بالحفظ البقائي، والبقائي معناه البقاء ببقاء الله تعالى، وهو الخلود المطلق، وأما الإبقائي فهو البقاء بإبقاء الله تعالى، فلا يُسانخ الخلود.

ثانياً: أسرار مظاهر الحافظ

ومنها: أنَّ عود الضمير ـ في أحد وجوهه ـ إلى الكرسي يُعطي صفة الحافظية للكرسيِّ؛ وعود الضمير إليه وإن كان هو الأنسب لمقتضيات السياق والنظم، إلا أننا لم نكتفِ بذلك، كما فعل البعض[1]، وإنما سقنا عدَّة قرائن

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٦.

لإثبات ذلك، ينبغي مراجعتها لصلة بعضها فيما نحن فيه[١]، كنفي التعب عن الكرسي أنسب من نفيه عن الله تعالى، لعدم احتماله في الثاني؛ وأنَّ الكرسي وعاء وظيفته الحفظ ؛ وهذا العود يُوجب أن تكون هنالك وظائف جديدة للكرسي تجاه السماوات والأرض غير موضوع السعة العلمية لهما، إذ لا معنى لسعة الكرسي لهما دون أن تكون له وظيفة حقيقية تجاههما، وهذه الوظيفة الكُبرى تتجلَّى أمامنا من خلال الالتزام أوّلاً: بعود الضمير في قوله: ﴿**وَلاَ يَؤُودُهُ**﴾: على الكرسِّي، وثانياً: بالالتزام بعوده على مظاهره وتجلِّياته، فيكون الكرسي حافظاً واقعياً بمظاهره الخارجية، وهذه المظاهر ـ وفقاً للبيانات المتعلِّقة بتأويل مفردة الكرسي ـ تتمثّل بالوليِّ المعصوم والخليفة الإلهي والإمام المنصوب من قبله.

وقد ورد في هذا الحفظ الولوي من قبل المعصوم عليه السلام عدّة بيانات حديثية، منها: قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**)[٢]، والآكد منه قول الإمام الباقر عليه السلام: (**لو أنَّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها، كما يموج البحر بأهله**)[٣].

وبالتالي فالوليِّ المعصوم عليه السلام مظهر كرسيّه سبحانه، أي: مظهر الحفظ الإلهي لعالم الإمكان بأسره؛ وهذا ما يُسمّيه العرفاء الشامخون بمقام قطب الرحى، أو نقطة المُلتقى بين قوسي النزول والصعود؛ وهو معنى عالٍ

---

(١) انظر: القسم الثاني من التفسير الموضوعي، وضمن عنوان: «خصوصيات الحفظ الإلهي». ولاريب بأنها قرائن لم تكن لها سابقة في المصنَّفات التفسيرية، فأعطت هذا الإرجاع متانة عالية.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص١٧٩، ح١٠.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص١٧٩، ح١٢.

وشريف كشَف عنه رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث جابر بن عبد الله الأنصاري عندما سأل رسولَ الله صلى الله عليه وآله: أوّل شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلى الله عليه وآله: (**نور نبيّك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خير**)[١]. وأكَّدته وعمَّقته الملائكة في قولها لرسول الله صلى الله عليه وآله في المعراج: (**ما نزل من الله فإليكم، وما صعد إلى الله فمن عندكم**)[٢]، وقد ضمّنه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليَّ الطير**)[٣]، فالسيل فيض علمه ومعرفته، ولا يرقى إلى علمه حتى الملائكة المُشار إليها بكلمة الطير، وقد نبَّهنا إلى أنه علم ومقام في طول علم ومقام رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا تذهب بك المذاهب[٤].

---

(١) بحار الأنوار: ج١٥، ص٢٤، ح٤٣.

(٢) المصدر السابق: ج١٥، ص٨، ح٨ .

(٣) نهج البلاغة: الخطبة الشقشقيّة.

(٤) التفسير الموضوعي القسم الثاني، تحت عنوان: «معنى الحَياة والْقَيُّومية...»، النكتة الثالثة.

التأويلات الجملية

للمقطع الثاني من الآية

- قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: حقيقية الإكراه.
- قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾: أسرار التبيين الإلهي.
- قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ﴾:
  القراءة التوحيدية بنفي الطاغوتية.
- قوله تعالى: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ﴾:
  المعاني الباطنية للعروة وصور الاستمساك بها.
- قوله تعالى: ﴿لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾:
  بطون الانفصام وتبعاته.

التأويلات الجملية للمقطع الثاني من الآية

قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

حقيقية الإكراه

الدين بكلّ معانيه ومتعلّقاته مُكلَّل بصبغة الكمال، فهو الكمال الذي لا نقص فيه، **وأوّل الدين معرفته**[1]، وقد جعل سبحانه في معرفته منتهى كماله، فالساعي لمعرفته مُستغرق في كماله، وبالتالي فإنَّ الدين محض كماله، وما دام الأمر كذلك فإنه لا يُتصوَّر في دينه الإكراه؛ بمعنى أنَّ ما يتمتَّع به الدين من قوى الجذب والأمن والطمأنينة يُغنيه تماماً عن فرض حالات الإكراه، فالإكراه وسيلة العاجز، ولا عجز في ساحته ولا في بيانات دينه.

نعم، هنالك إكراه فطري لا يخلو منه أحد، فكلّ موجود تدعوه فطرته لتحقيق كماله، وتضطرّه لذلك، وهو طيِّع في تحقيق ذلك، إلا أنه عادة ما يُخطئ في المصداق، فتبرز الحاجة للوليِّ المعصوم لتصحيح سيره واتجاهه، فالوليّ لا يُوجد الداعي في الطالب، وإنما يُلفت أنظاره إلى جهة كماله؛ ولذلك فالإنسان مُكره على تحصيل كماله بداعي فطرته لا بأمر مولاه، وهذا الإكراه مطلوب جداً لأنه عمل وقائي، قد أودعه الله تعالى في خلقه رحمة منه.

إذن فالدين غنيّ عن الإكراه لأمرين أساسيِّين، الأوّل: قوّة الجذب والكمال فيه، والثاني: تكفّل الفطرة بإكراه صاحبها على تحصيل كماله؛ فإذا ما عرفنا بأنَّ الإسلام هو دين الفطرة، وهو دين التوحيد الخالص، فإنه سوف يثبت لدينا

---

(١) انظر: نهج البلاغة: ج١، ص١٤ خطبة رقم: (١).

بأنَّ الفطرة السليمة التي تُكره صاحبها على طلب كماله إنما تُكرهه على اتخاذ الإسلام ديناً، وتوحيده عقيدة وسلوكاً؛ فحقيقة نفي الإكراه في المورد هو لا إكراه بعد إكراه الفطرة، ولا إكراه بعد حصول الجذبة.

قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

أسرار التبيين الإلهي

إنَّ الرشد هو محض الكمال، كما أنَّ الغيَّ هو محض النقص؛ ومحض الكمال ذاته وصفاته سبحانه، ومحض النقص شخص الطاغوت وصفاته؛ وهذا الوجود بأسره يحكي كماله وجماله وجلاله، وما عداه في مُدَّعي الكمال محض وهم؛ فالوجود يحكيه، والعدم ـ وهو محض هلاك ـ يحكي سواه، فهل بعد هذه الحكاية في الوجود رشد أكثر، وهل بعد هذه الحكاية في العدم غيّ أكبر؛ فذلك هو الرشد وذلك هو الغيّ، والوجود صفحات التبيين.

من هنا فإنَّ جميع البيانات القرآنية والنبوية والولوية، المولوية والإرشادية، إنما هي صفحات دأبت في عكس كماله سبحانه، فمن اتخذها طريقاً وخلَّف الدنيا وراءه بتكبيرة منه، واتخذها مطيّة محكومة له كان الرشد سبيله، وأما من أغمض الطرف عنها، واتخذته الدنيا مطيّة لها كان الغيُّ مصيره؛ فالتبيين تبيين لكماله، وتبيين كماله تبيين لزيف غيره، فكيف يُخطئ السالك طريقه، وقد كفاه إصلاح نيّته وسريرته فيصلح كمال حاله؟

ما ترك المالك الحقّ صفحة تنطق بوجوده إلَّا وجعلها دليلاً على تبيين الرشد من الغيّ، فالحاضر هو في كلّ من شمَّ وجوده، والغائب ذلك الوهم الذي يُدعى بالطاغوت، إذ لا دليل عليه سوى عدمه، ولا كمال له سوى زيفه؛ ذلك هو التبيين الذي انبسط على الوجود بأسره، فإن امتلأ به السالك لربّه يكون قد أنهى سفره الأوّل، لينطلق مع بيانات حقّية جديدة، يكون

التخلّف عنها قيد أنملة غيّاً، والتمحّض والتمظهر فيها رشداً، لينتهي إلى سفر ثالث وبيانات جديدة للرشد والغي، حتى يكون المُسافر جذوة حقّية لا يُبصر إلا ربَّه وبربِّه، ولا يسمع إلا ربَّه وبربِّه؛ فيكون أهلاً للصحو بعد المحو، ويكون الفاني بفنائه بياناً على الحقِّ سبحانه، ورُشداً في قبال الغيِّ.

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّٰهِ﴾

القراءة التوحيدية بنفي الطاغوتية

لا بدَّ من التخلية المطلقة من تبعات كلّ ظلمة، وأُولى الظلمات وأشدُّها ظلمة النفس الناطقة بلسان الأنا؛ فإذا تمَّت له التخلية فلم تعد للنجاسات أعيان منظورة ولا آثار ملحوقة، عندئذ يصحّ له التحلّي والاتشاح ببارقة إيمانه؛ فمن لم يكمل رسوم التخلية سقط في مراتب التحلية، وجمع بين الظلمة والنور، والنور غيور لا يجتمع مع ضدِّه، فيترك صاحبه ما لم يتدارك حاله، وله بالمثل القرآني أُسوة وقدوة: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٢).

ولا ريب بأنَّ الوقاية من ذلك في أوّل الطريق خير له من العلاج في الطريق، فإنَّ للتخلية رسوماً تُحدّد المقام المعلوم، أو كما قال خرِّيت الصناعة: إنّ المقامات هي استيفاء الحقوق المرسومة شرعاً على التمام، وهي مكتسبة بواسطة المجاهدات والرياضات الشرعية(١)، أو هي ما يتحقّق بها العبد بنزوله من الآداب، فمقام كلّ أحد هو موضوع إقامته، وشرطه هو عدم الارتقاء من مقام إلى آخر ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام(٢)، فالمقام هو منزل الإقامة،

---

(١) الفتوحات المكّية: ج٤، ص٢٢.

(٢) انظر: الرسالة القُشيرية: ص١٢٣.

بخلاف الحال المُتزلزل الذي لا يُؤمَن فيه على صاحبه، فالمقامات مستقرّة والأحوال متغيّرة.

وعليه فالكفر بالطاغوت تخلية كاملة من أصله وفرعه، من عينه وآثاره؛ والإيمان بالله تعالى هو الاحتماء به وكفّ الانتماء إلى غيره؛ فمن أكمل تخليته وتزيَّن بتحليته يكون قد استمسك بالعروة الوثقى.

وأما من لم يكمل رسوم التخلية ومشى بقدم عرجاء إلى مقام تحليته فقد أخطأ أُصول التوحيد، حيث الكينونة بين إشراقات الآتي وأشباح الماضي، فيكون مزلزلاً ومُتزلزلاً لا تُعرف له وجهة صحيحة، قال تعالى: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لاَ إِلَى هَـؤُلاء وَلاَ إِلَى هَـؤُلاء وَمَن يُضْلِلِ اللهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤٣)، فالمشكلة توحيدية خالصة، وهذه العاهة تبقى تنفث سمَّها في قلب السالك وإن بلغ مقاماً رفيعاً، وما الشطحات إلا أثر من ذلك النقص القديم.

قال بعض المُحقِّقين في تبعات بقية «الأنا» وأثرها في صدور بعض الشطحات من السالك: (وفي هذين السفرين لو بقي من الأنانية شيء، يظهر له شيطانه الذي بين جنبيه بالربوبية ويصدر منه الشطح)[1]؛ وهذه البقايا هي انتماءات لعالم الطاغوت، خلَّفها القصور في إتمام رسوم التخلية.

قوله تعالى: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾

المعاني الباطنية للعروة وصور الاستمساك بها

إنَّ التمسّك بالعروة الوثقى له مراتب كثيرة، فكلّ سالك ما لم يصل، له نوع تمسّك بالعروة الوثقى، مُنبسط بحدود إيمانه وكماله، وبالتالي سيكون

---

(١) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للإمام روح الله الخميني: ص٨٨. ومراده من السفرين هما: السفر الأول: من الخلق إلى الحقّ، والسفر الثاني: من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.

الانفصام وعدمه نسبياً، تبعاً للتفاوت الملحوظ في كمال السالك، فإنَّ كلّ طاعة منه وتصفية للباطن هي اندكاك في التمسّك، وكلّ مخالفة منه هي انفصام لعروته بقدرها، فإذا ما أتمّ السالك رسومه استوثق في تمسّكه، بخلاف المُخلّ برسومه فإنه عرضة للسقوط، ولهذا المعنى الباطني للعروة والتمسّك بها شواهد كثيرة تتعلَّق بسير أُناسٍ سقطوا في هلكة الدنيا، فحاربوا أولياء الله وناصبوهم العداء، وليس الكلام في ثلّة من الطلقاء والمنافقين، فأُولئك ما أنابوا لله تعالى طرفة عين أبداً، إنما الكلام في الذين جاهدوا بأموالهم وبذلوا مُهجهم في سبيل الله تعالى، وكانوا قوَّامين صوَّامين، لكنهم لم يُحسنوا تصفية باطنهم، أو أنهم تركوا الأنا تخفق في داخلهم فوجدوا أنفسهم في قبال وليِّ الله بنحوٍ من الاستدراج ما التفتوا له.

وخير شاهد على ذلك ما وقع مِن بعضٍ مَن طالما نافحوا وجلوا الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله، فلم تُسعفهم سعادتهم وأسقطتهم شقوتهم الدفينة في فتنة حربهم لوصيّ رسول الله ووليِّ أمر المسلمين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؛ وشواهد أُخرى من نفس جيش الإمام عليه السلام وأتباعه عندما آل الأمر إلى ولده الإمام الحسن عليه السلام، فأسلم قائد جيشه نفسه للطلقاء لقاء حفنة دنانير خبَّأ الميل إليها وحبّ الدنيا وبقايا الأنا.

وهنالك شواهد أُخرى أعظم ممَّا ذكرنا ملأت سقطاتهم صفحات التأريخ، ممَّن واكبوا الأنبياء عليهم السلام، فأحدهم يُسلِم عيسى عليه السلام بدراهم، وهو من الحواريين، وما إخوة يوسف عليه السلام الذين ترعرعوا في كنف النبوَّة إلا مثال حيّ لذلك، وغيرهم ممَّن تركوا العمل بوصايا الأنبياء عليهم السلام، وكان آخرهم أبناء هذه الأُمَّة الذين أوصاهم رسول الله صلى الله عليه وآله بعترته الطاهرة ثلاثاً وألزمهم بالتمسّك بهم وأن لا يتقدَّموهم،

إلا أنَّ عترته الطاهرة عليهم السلام لم يلقوا منهم غير التهميش والتبعيد والتشريد والتقتيل؛ حتى قيل بأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله لو أوصى أُمَّته بنفي عترته وقتلهم لَمَا فعلوا فيهم أكثر من ذلك؛ وفي ذلك لنا درس عظيم، فلا القرابة مُنجية، ولا الصحبة عاصمة، إنما هو صلاح السريرة ومراقبة النفس والعمل على تصفية القلب وتزكيته، ومتى ما انفكَّ المؤمن عن ذلك وركن إلى حسن الظن بعمله سقط في وادٍ سحيق.

قوله تعالى: ﴿لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

بطون الانفصام وتبعاته

قلنا بأنَّ الانفصام المُتصوّر إنما يكون من طرف السالك لا من طرف العروة الوثقى، فهي ثابتة لا انفصام لها أبداً، وعليه فالانفصام المُتوقّع في طرف السالك له مراتب كثيرة أيضاً، إلا أنَّ من أبشع بطون الانفصام: متابعة الطاغوت، ولو بالاحتكام إليه، فقد أُمرنا بأن نكفر به فكيف نحتكم إليه؛ قال تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ (النساء: ٦٠)**، فهؤلاء كانوا يحسبون أنفسهم من المؤمنين إلا أنهم كشفوا عن زيف إيمانهم بمجرّد احتكامهم للطاغوت، فإنَّ الاحتكام له يُشكِّل اعترافاً خطيراً بصحّة عمل الطاغوت، في حين إنَّ القرآن الكريم أطلق في دعوة الكفر به؛ ومن تبعات هذا الانفصام أنهم سائرون للضلال البعيد، والضلال البعيد كناية عن الكفر؛ لقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ (النساء: ١١٦)**.

ومن الصور الأُخرى سوء الظن بالله تعالى، فإنَّ المؤمن بالله إذا أساء الظنّ

بربّه فقد انفصمت عروته، وقد ذكر لنا القرآن الكريم شاهداً على ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿**إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللهِ الظُّنُونَا**﴾ (**الأحزاب: ١٠**)، فكانت خشيتهم من الطاغوت أشدّ وقد أُمروا أَن يكفروا به وأن يُقاتلوه بكلّ ما أُوتوا من قوّة، وأن لا يخشوا أحداً إلا الله تعالى، قال سبحانه: ﴿**فَلاَ تَخْشَوُاْ النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً...**﴾ (**المائدة: ٤٤**)، فإنَّ الخشية من غيره خشية من الطاغوت، فكيف للمؤمن أن يجمع بين خشيتين؟

التأويلات الجملية

للمقطع الثالث من الآية

- قوله تعالى: ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾
  - ✓ الحقيقة الباطنية للولاية.
  - ✓ الحقيقة الباطنية للظلمة والنور.
- ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾
  - ✓ الحقيقة الباطنية للظلمة والنور.
  - ✓ حقيقة الإخراج النوري.
  - ✓ سرّ في جمع: «الظلمات» وإفراد: «النور».
- ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾
  - ✓ الصور الباطنية للطاغوتية.
  - ✓ حقيقة الإخراج الظلماني.
- ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾
  - ✓ الصور الباطنية للخلود.
- صورة إجمالية لتأويل آية الكرسي.
- المعطيات التأويلية النهائية للفصل.

التأويلات الجملية للمقطع الثالث من الآية

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾

الحقيقة الباطنية للولاية

بهذا النمط المعرفي الأعلائي يقف العارف على المناطات والملاكات الفعلية التي يتحرّك في ضوئها الإمام عليه السلام، فلا يملك حيال شهوده الحقِّي هذا إلا الطاعة لله تعالى والالتفات إلى أوامره ونواهيه سبحانه، فيمضي واليقين يملأ وجدانه.

إنّ هذا التحقّق المعرفي بما عليه الوليُّ المعصوم عليه السلام والإمام المُنصَّب من قبله سبحانه يُفضي بصاحبه نحو الطاعة والصيرورة في حضرة الحقّ، لأنه بهذه المعرفة الحقَّة سيقف على تجلّيات الأسماء الحسنى في الإمام المنصوب إلهياً، فتكون معرفته بالوليِّ المعصوم معرفة بتلك الأسماء المتجلّية فيه، فيكون أهلاً ومورداً للإخراج من الظلمات إلى النور؛ فالولاية الحقَّة فيها مُفترق طرق.

فمن تابع من أمر المولى بمتابعتهم نال ولايته وتحقَّق بالإخراج التكويني، وإلا فلا، بمعنى أنه سبحانه جعل أولياءه عليهم السلام موضع ابتلاء الناس في المتابعة، كما جعل السجود لآدم محلَّ طاعته ومتابعته، فسجد من سجد وتمرَّد من تمرَّد، ولا تقبل طاعة للعبد من وراء ذلك، وهذا هو معنى كونهم عليهم السلام مُفترق طرق، فهم محالّ معرفة الله[1].

---

(١) ورد في جملة من زيارات أهل البيت عليهم السلام هذا المقطع: (السلام على محالّ =

ومن هنا تفهم ما رواه عبد الله بن مسعود، حيث قال: قال رسول الله صلى الله عليه واله: (**يا علي إنك قسيم الجنة والنار...**)(١).

ثم إنَّ هذه الولاية الحقَّة سبيل الفيض الإلهي، المعرفي والمعنوي، فيكون العبد في دوام قُربٍ من ربِّه سبحانه، فذلك معنى ولايته، وثمرة إيمانه، فإنَّ الإخراج من الظلمات إلى النور مُستديم حتى تُشرق الحقيقة كاملة في قلبه الأرضي ويكون سماوياً خالصاً، كما قال ربُّ العزة: ﴿**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاء وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾ (الزمر: ٦٩).

الحقيقة الباطنية للظلمة والنور

كلّ عيِّنة إمكانية وجودية لها تشكّل خاصّ بها، ولها مرتبة كمالية خاصّة بها من النورانية: ﴿**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا...**﴾ (الزمر: ٦٩)، أو الظلمانية: ﴿**...ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ**﴾ (البقرة: ١٧)، أو منهما معاً: ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحاً وَآخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ (التوبة: ١٠٢)، وهذا التشكّل إما أن يكون موافقاً لأصل النشأة أو مخالفاً لها، والأوّل يتمّ بانطباق الفطرة مع مسانخها، وهو النورانية لا غير؛ والثاني يكون بحجب الفطرة بالضدِّ لُمسانخها، وهو الظلمانية لا غير، فتكون الحقيقة الباطنية للظلمة في أُفقها الأوّل إطفاء الفطرة، وهي

=معرفة الله)، والمحالّ جمع محلّ، أي إنهم مواضع معرفة الله تعالى، فهم عليهم السلام ليسوا مجرّد طريق إلى معرفته سبحانه، وإنّما بمعرفتهم يُعرف الله تعالى.

(١) انظر: ينابيع المودة لذوي القربى: ج١، ص٢٤٩، ح٢. وفي المجمع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: (**يا علي كأني بك يوم القيامة، وبيدك عصا عوسج، تسوق قوماً إلى الجنة وآخرين إلى النار**). «مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٤، ص٢٦٢».

الحالة الكفرية، وفي أُفقها الثاني العمل على خلافها، وهي الحالة النفاقية؛ وتكون الحقيقة الباطنية للنورانية في أُفقها الأوّل متابعة الفطرة، وهي الحالة التوحيدية، بالمعنى الكلامي(١)، وفي أُفقها الثاني العمل على طبقها، وهي الحالة الإيمانية.

إذن فالظلمة تدور بين الكفر والنفاق، وكلاهما مُفضٍ إلى السقوط في وادٍ سحيق، ولكن بمرتبتين مختلفتين؛ والنور يدور بين التوحيد والإيمان، وكلاهما مُفضٍ للتمسّك بالعروة الوثقى، ولكن بمرتبتين مُختلفتين.

وهذه المراتب في الآفاق المختلفة تضطلع بتشكّل البناء الداخلي للإنسان، وتُشكِّل له نوعاً خاصّاً به، فيخرج عن إطار النوعية المنطقية وأجناسها إلى النوعية والجنسية الباطنية العرفانية، وهذه النوعية الباطنية لا تفترق عن ملازماتها البتّة، فمن كانت حقيقته الباطنية ظلمانية فهو في عذاب وسعير، وفي حفرة من حفر النيران؛ بل هو نُزُلٌ منْ حَمِيمٍ؛ ومن كانت حقيقته الباطنية نورانية فهو في جنة ونعيم، بل هو روح وريحان وجنّة نعيم؛ وما الحشر والنشر إلا إبصار لِما كان عليه، غايته أنه عذاب أشدُّ وطأة عليه لأنه واقع عليه بالتفاتٍ منه، بخلاف الأوّل الذي يرزح فيه في عالم الغفلة، وهكذا حال المُنعَّمين؛ فيكون الوعد الإلهي الأُخروي كشفاً عن واقع حال كان عليه العبد، ليكون بذلك شقياً أو سعيداً.

ومن هنا تتفتَّح أمامنا آفاق جديدة لحديث أشغل بال الكثيرين فخلطوا فيه وأخلطوا، حتى ولج البعض فيه أبواب الجبر؛ وهو الحديث المروي عن محمد بن أبي عمير قال: (سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن

---

(١) في قبال التوحيد العرفاني الذي تعرَّض له السيد الأُستاذ (دام ظله) في أكثر من مورد في هذه الدراسات القرآنية، والذي يعني وصول العارف إلى أشرف المراتب التوحيدية، فتوحيدهم هو معرفة الله تعالى التحقّقية لا التحقيقية.

معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**الشقي من شقي في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه؟** فقال: **الشقي من عَلِمَ الله وهو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمّه أنه سيعمل أعمال السعداء...**»[١].

فإنه وفقاً للرؤية التي قدَّمناها تكون الأمّ إشارة إلى الأرض التي خُلق منها وعاش عليها وإليها يُرد ومنها يُنشر، وهو قوله تعالى: ﴿**مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى**﴾ (طه: ٥٥)، فهي أُمٌّ حقيقية وليست مجازية، والإنسان في الأرض إمَّا أن يكون نورانياً فهو سعيد في بطن أُمّه الأرض، وإما أن يكون ظلمانياً فهو شقي فيها؛ وهذه السعادة وتلك الشقاوة هو الفاعل فيهما، له أن يبقى مُستغرقاً في يقظته النورانية أو منغمساً في غفلته الظلمانية.

وفي ضوء ذلك تكون صورته الباطنية التي تُشكِّل نوعاً خاصّاً به، أو تُشكِّل نوعاً جديداً ينضوي تحته، غير النوع الإنساني، فيكون النوع المنطقي جنساً له؛ ولا ريب بأنَّ حقيقة الإنسان التي سيُحشر عليها هي صورته الباطنية وليس النوع المنطقي، وهذه الحقيقة الباطنية مجهولة لدينا أو نحن في غفلة عنها، فإبصارها يحتاج إلى عين قلبية غيبية؛ يقول صدر المُتألهين: (إنَّ حقيقة كلّ موجود لا تُعرف بخصوصها إلاّ بالمشاهدة الحضورية، وفصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية، فحقّ أنّها لا تُعرف إلاّ بمفهومات وعنوانات صادقة عليها، وتلك المفهومات وإن كانت داخلة في المفهوم المركّب المسمّى بالحدّ المشتمل على ما يسمّى جنساً وما يُسمّى فصلاً إلاّ أنّها خارجة من نحو الوجود الصوريّ الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة)[٢]؛ ولو تأمّل الإنسان قليلاً لعلم أنّه لا يمكن حشره إلاّ على صورته الباطنية التي كان عليها في الحياة الدُّنيا؛ لأنّ الآخرة لا تحتمل وجهين أحدهما ظاهر وثانيهما

---

(١) التوحيد: ص٣٥٦، ح٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج١، ص٣٩٢.

باطن، وإنّما هي حقيقة واحدة تكمن في تجلّي الحقائق على ما هي عليه، وهذا لا ينسجم البتّة إلاّ مع ما نسمّيه بالباطن في عالمنا الظاهري هذا، الذي سيكون هو الظاهر والباطن في الدار الآخرة، والذي هو كذلك لِكلّ من رُفع عنه الغطاء وأبصر بعين غيبية، وبهذه الرؤية الباطنية الغيبية يتحدّد فصل الإنسان وجنسه؛ فإنّ فصل الشيء الحقيقي يمثّل عينه خارجاً لا ذهناً، بخلاف الفصل المنطقي فإنّه يمثّل عين الشيء ولكن ذهناً لا خارجاً.

قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾

حقيقة الإخراج النوري

إذن فالإخراج الحقيقي من الظلمات هو الإخراج من تلك الصور الباطنية الظلمانية الحاكمة على سير وسلوك الإنسان، وبهذا الإخراج تكون سعادته، كما أنَّ الإخراج المقابل من النور الفطري إلى ظلمات الكفر تكون به شقاوته؛ وأما الإخراج الصوري الحاصل بالإقرار بالشهادتين فإنه لا يُشكِّل حجر الزاوية في السير السلوكي بقدر ما هو إرشاد أوّلي لدخول عالم النور ومغادرة عالم الظلمة.

نعم، ربما الإنسان بإعلان الشهادتين يتحقّق له ذلك، ولكنه تحقّق فرع صدقه وصلاح نيّته لا فرع الشهادة الصورية؛ ولذلك نجد أنَّ البيانات الحديثية قد أكّدت على هذه الصورة الباطنية، فعن النبيّ صلى الله عليه وآله: **(إنّما الأعمال بالنيّات، ولكلّ امرئ ما نوى)**[1]، وإنّ: **(النيّة أساس العمل)**[2]، وإنّ: **(الأعمال ثمار النيّات)**[3]، وإنّ: **(نية المؤمن خيرٌ من عمله ونية الكافر شرٌّ من**

---

(١) تهذيب الأحكام، للطوسي: ج٤، ص١٨٦، ح٢، باب نيّة الصيام.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: رقم: «١٠٤٠». والكلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام.

(٣) المصدر السابق: رقم: «٢٩٢».

عمله، وكلّ عامل يعمل على نيّته)[١]؛ ممَّا يُدلِّل على أنَّ النيّة هي المنظور الأوّل في الرؤية الإلهية، وهي القيمة الفعلية لكلّ فعل، وسرّ تفضيل نيّة المؤمن على عمله: (**لأنّ العمل ربّما كان رياءً للمخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين، فيُعطي تعالى على النيّة ما لا يُعطي على العمل**)[٢]، وقد عرفت بأنَّها تمثّل الصورة الباطنية للإنسان ومحتواه الداخلي، وهي المقياس الحقيقي، وإلا لو كان الظاهر هو المقياس في الرؤية الإلهية لَمَا اختلفت صلاة المؤمن عن صلاة المُنافق.

إذن فالإخراج الحقيقي من الظلمات هو تصفية حقيقية لباطن الإنسان المؤمن من كلّ الظلمات وتبعاتها، وإعادته لنوره الفطري مع إفاضات نورانية جديدة تتلاءَم وحجم استعداداته وقابلياته، وذلك هو العلم الإلهي الذي دُعينا للاستزادة منه في قوله تعالى: ﴿**وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (طه: ١١٤).

ومنه يتّضح بنكتة المقابلة حقيقة الإخراج الظلماني المُشار إليه في قوله تعالى: ﴿**يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾، فإنه قضاء مُبرم على نورانية الفطرة السليمة، وإركاسها في جهالات جديدة، لا تنقطع منعطفاتها ولا تتوقّف دوّامتها، كتيهٍ لم تُعرف نهايته: ﴿**أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا...**﴾، لشدّة ظلمته، أو قل لانعدام نوره، ﴿**...وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ**﴾ (النور: ٤٠).

السرّ في جمع: «الظلمات» وإفراد: «النور»

إنما الجمع في الظلمات كاشف عن تعدّد أسبابه، والإفراد في النور كاشف عن وحدة سببه، فالطواغيت الإنسية والجنِّية يعسر حصرها، وفي ازدياد

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٨٤، ح٢. والكلمة لرسول الله صلى الله عليه وآله.

(٢) علل الشرائع: ص١٢٤، ح١. والكلمة للإمام جعفر الصادق عليه السلام.

مُستمرّ، وأما الواحد الأحد فمتمحّض في وحدانيته؛ والحقيقة بطبيعتها واحدة، تنتمي للمسانخ لها في وحدته، بخلاف الزيف الذي يحمل وجوهاً كثيرة، فانتماؤه الطبيعي لذلك الشتات؛ فكان النور توحيدياً وكانت الظلمات كُفرية وشركية؛ فمن كفر بالطاغوت برئ من شتاته، ومن آمن بالله تعالى اجتمع في وحدانيته؛ بخلاف المقابل المُنتقل من الوحدة إلى الشتات، فكان التعبير بالجمع في الظلمات كشفاً حقيقياً عن واقعية الشرك والكفر والانحراف والضلال، والتعبير بالمفرد في النور كشفاً عن واقعية التوحيد.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾

الصور الباطنية للطاغوتية

الكفر ستر الحقيقة الفطرية، والطاغوتية تجاوز للحدود، فناسب أن تكون هنالك علاقة وثيقة بينهما، فكلاهما مُفضٍ للظلمات، وهذه الظلمات المُكتسبة بفعل التوهّم والزيف تترك صورتها وأثرها على صاحبها ما دام حيّاً، سواء كانت حياته دنيوية أم أُخروية؛ فالظلمات التي اكتسبته نفسه في الدنيا لا بدَّ أن تبدو له في الآخرة؛ ممَّا يعني أنَّ الذين دخلوا في عملية الإخراج من الظلمات إلى النور إذا لم تكتمل عملية إخراجهم فإنهم سوف يحملون معهم ظلماتهم المُتبقّية إلى يوم معادهم؛ ولعلَّهم يُطهَّرون منها في عذاب البرزخ.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ جميع الموجودات الإمكانية مُتوجَّهة بحسب فطرتها الأصلية نحو غايات حقّة وأغراض صحيحة، والجامع المُشترك هو الخير الأقصى؛ ولكن في قبال هذه الغايات الحقَّة نشأت غايات أخرى وهمية، زُيّنت للناس – إلا عباد الله المخلصين– فهم سالكون إليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية، فخرجوا بغاياتهم المُزيّفة وبشقاقهم للوليّ الحقّ من ولاية الحقِّ، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم، إنما وليّهم لا محالة

الشيطان والطاغوت، فإن شئت سمِّهم عبَدة الهوى وإن شئت سمِّهم عبَدة الطاغوت.

وعندئذ فالظلمات المُكتسبة المُفضية لتولِّي الطاغوت بحسب المُسانخة بين الظلمة والطاغوت، سوف تبقى حبيسة القلب المُتلوِّث بها، ممَّا يعني أنَّ فرداً لم تكتمل له عملية الإخراج من الظلمات أو لم يكن مشمولاً بالإخراج من الظلمات إلى النور فإنه يحمل في قلبه عرشاً ظلمانياً للطاغوت، بعبارة أُخرى: إنه سوف يكون ممثّلاً للطاغوتية، ومظهراً له، ولكن بحدوده، فإنَّ الطاغوتية لها مظاهر كثيرة لا حصر لها، ولذلك فإنَّ الصراع مع الطاغوتية يختلف كثيراً من شخص لآخر، فهنالك من كان صراعه محدوداً فيما إذا كانت طاغوتيته في مستوى الحال، وأما من كان في مستوى الملكة فصراعه أشدّ وأعقد، في حين إنَّ من كان في مستوى المقام يعسر عليه الغلبة في صراعه بل يستحيل عليه ذلك، والحال والملكة والمقام كما تكون فيما يُوجب الرفعة فإنّها تكون فيما يُوجب الضعة أيضاً[1].

---

(١) قال السيد الأُستاذ (دام ظله): الحال هو وجه معرفي ربّما يزول سريعاً وفقاً للسقف المعرفي الذي بلغه في كشفه وتوكّأ عليه في سيره، فتسمية الحال حالاً إنّما لتحوّله وزواله وعدم ثباته، وأمّا الملكة فهي التحقّق بالشيء بما هو أقرب إلى الدوام ما دام صاحبها ملتفتاً ومتيقّظاً، فإن ترك الالتفات وحلّت الغفلة ولو من حين لآخر فلا ريب في تعرّض تلك الملكة التحقّقية إلى الضمور والانطفاء.

والملكة أرفع رتبة من الحال ولكنّها دون رتبة المقام، حيث الإقامة والديمومة والاستقرار المعرفي التحقّقي. فمن اتّصف بشيء بلا ديمومة واستقرار، كان موصوفاً بحال، ومن كان له نحو من الاستقرار قابل للزوال ولو على المدى البعيد، فهو موصوف بالملكة، ومن اتّصف به على نحو الاستقرار الدائم نُعت بالمقام، ذلك لمن استكمل شروط المقام الذي تحقّق فيه، وهذا الاستكمال والإحكام للمقام هو من أهمّ شروط الانتقال من مقام إلى آخر، فالسُلّم المعنوي في (الحال، والملكة، والمقام) يكون الحال أدناها شرفاً، والمقام =

جدير بالذكر أنَّ الطاغوتية بفعل تسفّلها وظلمانيتها فإنها تنتمي لعالم الدنيا، أو قل هذه النشأة المادّية؛ ومن الواضح بأنَّ النشأة المادّية كلَّما أمعنّا فيها ازددنا ظلمة وضلالاً؛ وكلَّما أمعنّا في التخلّص منها ازددنا صلاحاً وهدى؛ من هنا نجد صدر المتألهين يقول: (الطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية، فكلّما أمعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً، فيذهب به مُمعناً في وروده العدم، منقلباً به في الدركات حتى يحلّه دار البوار...)[١].

قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

الصور الباطنية للخلود

إنما الخلود مكوث في شيء لا خروج منه، والخلود المُستديم هو من أوصل الذنب القديم[٢] بذنب جديد، وجمع بين باطن دُنياه الدنيئة وعذاب السعير، فأُركس في الظلمات ركساً، فما له في الهداية سبيل: **﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُواْ أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَن يُضْلِلِ اللهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً﴾ (النساء: ٨٨)**، والآخرة باطن الدنيا، **﴿وَمَن كَانَ فِي هَـذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٢)**، فهو في سير منكوس لا تُفارقه

=أعلاها، والملكة برزخٌ بينهما، أمّا في الجهل = =والظلمات والظاغوتية فإنّ المقام هو أعلاها تسفّلاً وانحطاطاً وهو المسمّى في النصّ القرآني والروائي بالرَّين؛ قال تعالى: **﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾**. «المطففين: ١٤»، حيث ينعقد القلب على ذلك الحجاب الغليظ المانع من تجلّي الحقائق فيه.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٢، ص٢٨٥.

(٢) إشارة إلى القول المأثور: وجودك ذنب لا يُقاس به ذنب. انظر: منازل السائرين: ص٣٠٢. وللجنيد حكاية مع جارية بشأن ذلك. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان: ج١، ص٣٧٤. وأما الذنب الجديد فيكمن في متابعة الطاغوت.

لعنته: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ (الأعراف: ٣٨)، ما ربحت تجارته: ﴿خسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (الحج: ١١).

أما الدنيا فبمتابعة الطاغوت والخروج من ولاية الله تعالى، وأما في الآخرة فلديمومة العذاب الذي غفل عنه وكان مُعذَّباً فيه من قبل: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، ولن يجدوا دون ذلك العذاب من محيص؛ فالخلود الحقيقي وصورته الباطنية تكمن في ربط عذاب الدنيا الكائن بمتابعة الطاغوت بعذاب الآخرة؛ وعندما يُبصر عاقبته وعلّتها بعد الخروج من غفلته اضطراراً لا اختياراً[١]، فيعلم بأنه كان في عذاب مُستديم قد حجبته عنه غفلته، فما كان يصغي لنداء الآخرة ودواعي الفطرة.

التأويل المجموعي أو الإجمالي لآية الكرسي

إنَّ السير الكمالي لحركة الخلق يبدأ بقدم توحيدية خالصة: (اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ)، والهدف الأسمى هو نيل مقام الاسم الأعظم، فهو مقام أحسن تقويم، الذي به يُخاطِب المعبود عبده ويُسمّيه باسمه: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ)[٢]، ليخرج من عالم الغفلة برمّته: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾، ويقرّ بشهوده أنَّ الملك للواحد القهَّار:

---

(١) إشارة منه (دام ظله) إلى الموت الخاصّ المُسمَّى بالموت الاختياري، وهو موت الأولياء؛ والموت العامّ المُسمَّى بالموت الاضطراري، وهو موت أهل الغفلة؛ وبالموت الاختياري يكون لقاء الله تعالى، وبالموت الاضطراري يكون اللقاء بالمصير وعاقبة الأُمور؛ فلا يُعلم أإلى خير أم إلى شرٍّ.

(٢) ورد في الحديث القدسي عن النبي الختمي محمد صلى الله عليه وآله في صفة أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك، فإذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عند الله، بعد أن يُسلِّم عليهم من الله فإذا في الكتاب: (**من الحيِّ القيُّوم الذي لا يموت، إلى الحيِّ القيوم الذي لا يموت، أمَّا بعد فإني أقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون...**). انظر: شرح الأسماء الحسنى، للسبزواري: ج٢، ص٨٠.

﴿لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾، حتى ينال مقام القرب بقبول شفاعته في نفسه وفي غيره : ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾، بشهادة منه بأنَّ كلَّ ما عنده من وصل معرفي وفيض معنوي هو منه سبحانه لا غير: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ وأنَّ فيضه محدود بحدِّه الإمكاني الفاني، المقهور بإطلاق الواجب الباقي: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾، فينساق لعظمة السلطان، ويفنى بواهب الإمكان، فراراً من فقره الأبدي بغناه السرمدي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، فلا يشوبه بعد ذلك زوال أو عدم، بدوام نعمة الوجود بالقلم، ومُفتتح رشحات الرحمن، ومختتم فعلية كمالات الإمكان، موضع سرِّ الحفظ : ﴿وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾، صاحب الفتح المُبين، والجامع لحروف الاسم الأعظم سوى المستأثر: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ الواصل بمحض إرادته واختياره لحضرته: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، الشاهد على كلِّ حضور من بطون وظهور، فلا غطش في الرؤية، ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (النجم: ١٧)، صاحب مقام التبيين: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، المُبرَّأ من كلّ غيٍّ: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾، المُزيَّن بكلِّ رشد: ﴿وَيُؤْمِن بِاللهِ﴾، مجلى الظهور والقبول: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ﴾، لأجله قد أُبدل الإبقاء بالبقاء برحلة الإسراء، الجائي بالحقِّ، والمُزوَّد بالشرعة والمنهاج[1] في ليلة المعراج: ﴿لاَ انفِصَامَ لَهَا﴾، جامع مقامي قرب النوافل والفرائض أحدية لا تفترق: ﴿وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، أسلمت له الولاية العظمى مقاليدها، ونُودي من قبل الحقّ: ﴿هُنَالِكَ الْوَلاَيَةُ للهِ الحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً﴾ (الكهف: ٤٤)، فكان الجزاء الوفير والأوفى، الذي به: ﴿أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ (النجم: ٤٨)، فكان الوليّ والمولى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ﴾، وسيلة الظهور والحضور، ومنبع الخير والسرور:

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾. «المائدة: ٤٨».

﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾، مُقابلة لوسائل الكتم والشرور: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وإنها: ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ (ق: ٨)، وله الحمد وحده.

المعطيات التأويلية للفصل

١. الخزائنية أرضية التأويل والمُستودع الفعلي للكمالات الإلهية المُطلقة، وهي مُلتقى جميع الآثار الأسمائية، فلا يُتصوَّر أثر لاسم منه إلا وهو موصول بالخزائنية، ولها ضروب من التجليات، منها الوليُّ المعصوم المُعبَّر عنه بقطب الرحى.

٢. إنَّ مهمّة البحث لم تنصبّ على استجلاء المعاني الباطنية إلا بالقدر المُتاح، إذ لا نجد أنفسنا مُكلَّفين بالكشف عن خزائنية آية الكرسي، فذلك أمر على فرض حصوله فإنه لا يُمكن ادِّعاؤه لغياب الأدوات الإثباتية تماماً.

٣. المستويات الثلاثة لأرضية التأويل (الإشارة واللطائف والحقائق) عسيرة التحصيل، ولكن هنالك عدّة أُمور تُساعد في سبر غور مخابئ آي القرآن، منها: معرفتنا الأسمائية رغم محدوديتها؛ والإشارات القرآنية والتنبيهات الروائية والمذاكرات العلمية لأهل الفنِّ؛ والوعد الإلهي بتعليم عباده المُتقين؛ والعيش مع روح القرآن، والعمل على فهمه والعمل به؛ كما أنَّ الجاذبية الباطنية تدفع باتجاه السلوك المعنوي ممَّا يجعله على تماسّ مع الحقيقة.

٤. دعوى كون المادّة التأويلية هي الواقعة الخارجية الحاصلة بعد النصّ باطلة، فإنَّ تصوَّر عدم وقوعها خارجاً سيجعل النصّ خلواً من التأويل، فضلاً عن كونه سيبقى معطَّلاً في مجاله التأويلي حتى وقوع الحادثة؛ بخلاف ما لو قلنا بالخزائنية السابقة على النصّ وجوداً.

٥. القرآن الكريم بتمامه مادّة تفسيرية وتأويلية، ودعوى الانحصار بالمتشابه منه باطلة، فإنَّ الحقيقة التي تستند إليها البيانات القرآنية ثابتة لجميع آياته.

٦. إنَّ المطلب الحقيقي للعارف هو التحقُّق بأرفع المراتب المُمكنة من الكمال المطلق، ودواعي ذلك فطرته السليمة، وبذلك سيلزمه السير باتجاه التحقيق والتحقّق في السُّلَّميتين التأويلية والمعنويَّة، ليكتشف أنَّهما وجهان لحقيقة واحدة.

٧. إنَّ التحديد بالبطن الواحد أو السبعة أوالسبعين مجرّد تقريب لأصل فكرة البطون التأويلية، أو من باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم؛ وهذه البطون القرآنية أنى كان عددها فإنها تنطلق من عالم الإشارة تفريعاً لتصل إلى عالم الحقيقة تأسيساً.

٨. إنَّ الهدف الغائي لقراءة النصّ القرآني لا يكمن في سُلَّمية النتاج التفسيري، ولا في النتاج التأويلي، وإنما يكمن في السُّلَّمية المعنوية، فالتفسير سُلَّم التأويل، والتأويل سُلَّم للهدف المعنوي، والهدف المعنوي غاية السير بأسره.

٩. النقولات الروائية والتأريخية لا تتّفق مع فكرة اختصاص التأويل بالله تعالى، فضلاً عن القرائن اللفظية والعقلية وروايات شمول الراسخين في العلم، فالواو عاطفة لا استئنافية؛ وهو مشهور مدرسة أهل البيت وإليه ذهب جملة من أعلام مدرسة الصحابة.

١٠. لا ريب بأنَّ أهل العصمة هم الراسخون في العلم والعالمون بتأويله، فلا ينحصر العلم بتأويله بالله تعالى، وأما لغيرهم فالصحيح تعديته إلى خواصّهم، من ورثتهم الواقفين على علومهم، وإن لم يلتقوا بهم عياناً؛ فعنوان الراسخية لا يختصّ بأهل العصمة عليهم السلام وإنما يشمل غيرهم.

١١. الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل، لابدّ أن تحفظ لحفظ المُعطى التأويلي من الانحراف، ولذا فالتأويل لا يُعفى من لحاظ الوجه الدلالي للمفردة، فاللحاظ المجموعي للمفردة والنصّ تفسيراً وتأويلاً

يُشكِّل الرؤية الصحيحة.

١٢. الكرسي كلمة وجودية ضاربة في أزلية العلم، وهو مظهر اللـوح، أو هو النفس الكلّية الجامعة المسماة باللوح؛ والأشياء فيه مصوَّرة بوجه تفـصيلي، وهيمنته هي الإحاطة بالتفاصـيل، وهـو معنـى قولـه تعـالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾.

١٣. الطاغوت ليس جهة يصدر منها الظلم أو الظلمة، وإنما هـو الظلـم والظلمة، فتكون آثاره المُسانخة لحقيقته ضرورية بالنسبة له، كما قيل بأنَّ الذاتي لا يُعلَّل.

١٤. كلّ من فوَّت مصلحة أو أوقع مفسدة، بعمد أم بغير عمد، فهو ليس بوليّ؛ فالوليّ الواجب الاتّباع لا يهدي إلا للحقّ، به يهتدي الجميع، ولا يهتدي بأحد.

١٥. النور تجلٍّ أعظم للوجود الحقِّ، فإذا ما انتسب أحد له فهـو منتـسب للوجود الحقِّ، وما القرآن والرسـول والـوليّ والعقـل والآخـرة إلا حواضـن عُلويـَّة لذلك الانتساب الحقيقي للوجود الحقِّ، والنور جامع لهـا؛ والظُّلُـمَاتِ في قبال ذلك كلّه.

١٦. إنَّ الصلة الوثيقة التي تربط الاسم الأعظم بأصل التوحيد إنما تبتني على أساس التوحيد العرفاني لا الكلامي أو الفلسفي المشّائي.

١٧. الاسم الأعظم هو أشرف المراتـب التوحيديـة، وهـو مقـام معـرفي ومعنوي ذو مراتب، ومظاهره ليست تمام كماله، وإنما لما يُمكن أن يتجلّى ويظهر ويتنزَّل منه.

١٨. للسماوات بُعد معنوي يتعلَّق بمقام القرب منه تعالى، وللأرض بُعد يُشير للتسفّل والبعد عنه تعالى؛ والنصّ على كون السماوات والأرض ملكاً له سبحانه يُدلِّل على أنَّ ملكيـة مقـامي القـرب منـه والبعـد عنـه لـه سـبحانه،

فالإنسان لا يملك البعد عنه بشكل مستقلّ، وإن اختـاره، لتوقفـه عـلى إذنـه تعالى، دون أن يلزم منه الجبر.

١٩. الذي لا يعرف إمام زمانه لا يُحفظ له الأصل الذي انطلق منه، وهـو الإيمان بالله ورسوله، وهذا هو معنى الميتة الجاهلية.

٢٠. للقُـرب مرتبتـان، في الأُولى نتجـاوز الحُجـب الظلمانيـة، وتبقـى رشحات الأنا، فالهدف هو القبول؛ وفي الثانية نتجاوز الحُجـب النوريـة، فـلا يبقى شيء، لأنَّ الهدف هو الوصول.

٢١. للـشفاعة سـلوكان عمليـان، أُخـروي لأصـحاب المقـام المقبـول، ودنيوي للكُمَّل من أوليائه سبحانه، حيث يسلك بالمُـشفَّع لـه باتجـاه تحـصيل الكمال المطلوب، ومَن نال الشفاعة الدنيوية كان الأقرب لنيلها في الآخرة.

٢٢. تندرج الشفاعة ضمن نظام كوني قائم عـلى أسـاس التكامـل، فهـي ليست عملية ثانوية، وإنما وظيفة إلهية خالصة، تقـترن بمـن يُـسانخها كـمالاً، كالتحقّق بمعرفته تعالى وتوحيده بـالمعنى العرفـاني لا الكلامـي أو الفلـسفي المشائي، وهي آخذة في التعقيد باتساع دور الشفيع.

٢٣. لا بدَّ للشفيع من الإحاطة المعرفية بالمُشفَّع له، وإلا سـتُردّ شـفاعته، والردّ يكشف عن عدم أهليته، مع أن الـشفيع القـرآني مقبولـة شـفاعته، وأنَّ شفاعته وظيفية وليست تبرّعية، لاسيَّما فيما يتعلَّق بالشفاعة التكوينية.

٢٤. العلم، حصولياً أم حضورياً، توليدي قابل للامتداد، حيـث يُمكـن رصد ما لدى العلم الفعلي للعالم دون ما سيصل إليه؛ وللشفيع معرفـة ثنائيـة ـ بربّه وبالمُشفَّع له ـ محدودة بعلمه تعالى، وآية الكرسي أثبتـت علمـه سـبحانه بالعلم الفعلي للخلق بقوله: ﴿مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾، والامتدادي القادم بقوله: ﴿وَمَا خَلْفَهُمْ﴾.

٢٥. العلم مهما كانت مساحته ضـيّقة فهـو تعليقـي، مـشروط بحـصول

المشيئة؛ وعلم الناس عامّة والشفعاء خاصَّة مُفاض منه تعالى، فمشيئته سبحانه تحكي فيضه.

٢٦. باطنية الفقر الإمكاني تعني أبدية السير باتجاه الغني المطلق، وهذا السير هو ضمانة ديمومة تحصيل الكمال، ففرض رفع الفقرية عن الممكن ـ على مُحاليته ـ قاضٍ على تحصيل الكمال.

٢٧. خزائنه سبحانه مودعة في كرسيّه، وهي الجامعة للتفاصيل التكوينية، فتكون الصورة الباطنية للكرسي عين الخزائنية، ويكون أحدهما مُفسِّراً للآخر.

٢٨. لولا الكرسي لَمَا استقرّ شيء في الوجود، والخزائنية تعبير عنه، فهي المحور والقطب والخليفة؛ فإذا كان الكرسي واسطة تكوينية بينه تعالى وخلقه، فإنَّ ثبوت مقام الخلافة الإلهية لأحد في الوجود الإمكاني، تجعله الكرسي والخزائن.

٢٩. بالوقوف على وظيفتنا الإلهية تجاه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام تتبيَّن لنا وظيفتنا تجاه الكرسي بصفته مظهراً من مظاهره سبحانه العُليا التي تجلَّت في الرسول الأعظم وعترته الطاهرة عليهم السلام؛ وهذه الوظيفة ليست مجرّد تكليف نُؤدِّيه، وإنما هو طريقنا الأوحد في الإخراج من الظلمات والدخول في النور.

٣٠. لدوام الحفظ أسباب وأسرار، تدخل ضمن أسرار الحفظ وأسرار الحافظ .

٣١. الدين بكلّ معانيه مُكلَّل بصبغة الكمال، وما يتمتَّع به من جذب وأمن وطمأنينة يُغنيه عن الإكراه، لأنه وسيلة العاجز، ولا عجز في ساحته وبيانات دينه.

٣٢. الإكراه الفطري لا يخلو منه أحد، فكلّ موجود تدعوه فطرته

لتحقيق كماله، وتضطرّه لذلك، فالإنسان مُكره على تحصيل كماله بداعي فطرته، وهذا الإكراه عمل وقائي قد أودعه سبحانه في خلقه رحمة منه؛ ولذلك فالدين غني عن الإكراه لقوّة جذبه وكماله، ولتكفّل الفطرة بإكراه صاحبها على تحصيل كماله.

٣٣. الرشد هو محض الكمال، والغيُّ هو محض النقص؛ ومحض الكمال ذاته وصفاته سبحانه، ومحض النقص شخص الطاغوت وصفاته؛ والتبيين تبيين لكماله، وتبيين كماله تبيين لزيف غيره، فلا ينبغي للسالك أن يُخطئ طريقه.

٣٤. الكفر بالطاغوت تخلية كاملة من أصله وفرعه، من عينه وآثاره؛ والإيمان بالله تعالى هو الاحتماء به وكفّ الانتماء إلى غيره؛ فمن أكمل تخليته وتزيَّن بتحليته يكون قد استمسك بالعروة الوثقى.

٣٥. من لم يكمل رسوم التخلية ومشى بقدم عرجاء إلى مقام تحليته فقد أخطأ أُصول التوحيد، حيث الكينونة بين إشرقات الآتي وأشباح الماضي، فيكون مُتزلزلاً.

٣٦. الانفصام المُتصوّر إنما يكون من طرف السالك لا من العروة الوثقى، فهي ثابتة لا انفصام لها أبداً، وهذا الانفصام له مراتب، أبشعها بطوناً متابعة الطاغوت.

٣٧. التحقّق المعرفي بما عليه الوليُّ المعصوم يُفضي للطاعة والصيرورة في حضرة الحقّ، والوقوف على تجلّيات الأسماء في الوليّ المنصوب إلهياً، فمعرفته معرفة الأسماء المتجلّية فيه، وبذا يكون أهلاً للإخراج من الظلمات إلى النور.

٣٨. الولاية الحقَّة مُفترق طرق؛ فمن تابعها تحقَّق بالإخراج التكويني وإلا فلا.

٣٩. الظلمة تدور بين الكفر والنفاق، وكلاهما مُفضٍ للسقوط في وادٍ

سحيق، ولكن بمرتبتين مختلفتين؛ والنور يدور بين التوحيد والإيمان، وكلاهما مُفضٍ للتمسّك بالعروة الوثقى، ولكن بمرتبتين مُختلفتين أيضاً.

٤٠. الإخراج الحقيقي من الظلمات إخراج من الصور الباطنية الظلمانية الحاكمة على السير والسلوك، والإخراج المقابل إخراج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر، وأما الإخراج الصوري بالشهادتين فلا يُشكِّل حجر الزاوية في السير السلوكي.

٤١. الحقيقة واحدة فتنتمي للواحد، والزيف له وجوه وانتماؤه للشتات؛ والنور توحيدي والظلمات كُفرية وشركية؛ فمن كفر بالطاغوت برئ من شتاته، ومن آمن بالله تعالى اجتمع في وحدانيته.

٤٢. الطاغوتية بفعل تسفّلها وظلمانيتها فإنها تنتمي لعالم الدنيا، الذي كلَّما أمعنا فيها ازددنا ظلمة وضلالاً؛ وكلَّما أمعنّا في التخلّص منها ازددنا صلاحاً وهدى.

٤٣. باطنية الخلود الحقيقي تكمن في ربط عذاب الدنيا الكائن بمتابعة الطاغوت بعذاب الآخرة.

الفصل الثاني

خلاصة إنجازات الدراسة

- على مستوى المنهجة.
- على مستوى الأساليب.
- على مستوى العناوين.
- على مستوى النظريات.
- على مستوى التصويرات.
- على مستوى أُسلوب التعاطي مع المصادر التفسيرية.
- على مستوى النتائج.
- مسك الختام.

خلاصة إنجازات هذه الدراسة

الإنجازات على مستوى المنهجة

حاولنا من خلال فصول هذه الدراسة القرآنية الجادَّة أن نصل إلى محطَّات جديدة ومنابع جديدة في صياغة المنظومة التفسيرية والتأويلية معاً، ساهمت إلى حدٍّ كبير في الاقتراب من أجواء النصّ القرآني، كما هو الملاحظ في قراءتنا لآية الكرسي كتطبيق أوّل لهذه المنظومة، وقد انطلقت هذه التجربة عبر منهجة تنظيمية لم نلمح لها أثراً في المصنّفات التفسيرية التي ضمّتها مكتباتنا الإسلامية، وإن كانت جملة من تلك المصنّفات قدَّمت محاولات جادّة جداً على مستويات التفسير المفرداتي والتجزيئي والموضوعي، إلا أنها أخفقت في إيجاد الحبل السرّي ـ إذا جاز التعبير ـ الذي تحيا به العملية التفسيرية من خلال عملية دمج مهنية بين نتاجات الأساليب التفسيرية المختلفة.

لقد حاول بعض الأعلام جاهداً حصر العملية التفسيرية في إطار محدود تضيق فيه أنفاس المُفسِّر الحقيقي، مهما كانت عبقريته وسعة مطالعاته، وقد تجلَّى هذا الإطار بمنهج تفسير القرآن بالقرآن تارة، وبالحديث تارة أُخرى، وبالنظر الاجتهادي تارة ثالثة، وبالاعتماد على المعطيات العلمية والتجريبية تارة رابعة، وآخر قد تحرَّك بعيداً باتجاه الرمزية، فأفرغ النصّ من محتواه في محاولة خامسة، وهكذا نجد المحاولات تترى دون أن تنتقل بنا إلى حقيقة النصّ، بمعنى أنَّ هاجس العملية التفسيرية والتأويلية كان هو الحاكم وليس هاجس النصّ، وهذا الهاجس الخيالي أملى على المُفسِّر أن يُحدِّد له منهجاً في رتبة سابقة، دون أن يُولي للنصّ أحقّية مسبقة في تحديد ذلك أو المشاركة فيها

كقدر مُتيقَّن؛ في حين إنَّ القاعدة الأساسية التي ينبغي أن ينطلق منها المُفسِّر هي أنه ما لم يقم نصّ قرآني مُفسّر فللنصّ المُراد تفسيره صلة وثيقة في تحديد المنهج التفسيري، فللقرآن الكريم نظامه الخاصّ به، ولا يجوز تجاوزه، وما نُطالعه في جميع المحاولات التفسيرية التي بين أيدينا أنَّ أفضلها نتاجاً قد اقتربت من البُنى التحتية لذلك النظام القرآني، ولكنها لم تكتشف كلّياته بعد.

من هنا تبرز أهمّية هذه الدراسة القرآنية على مستوى المنهجة والأُسلوب والتطبيق معاً، وعلى مستوى الكشف عن البُنى التحتية للنظام القرآني من خلال بيانات عديدة تتعلَّق بمعنى السُّلَّمية، والأوتاد والمحاور، وغير ذلك من أساسيات قد غفل عنها أعلام التفسير فضلاً عن مُتعلِّميهم، لاسيَّما في موضوعة الأوتاد التفسيرية والتأويلية، التي بثقلها التنظيمي للقرآن الكريم وقيمتها المعرفية المستطيلة والحاكمة على القيم الأُخرى تمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني، فهي من أركان حفظ القرآن من التحريف، وإنَّ لها مهامّ كبيرةً في مواجهة الانحراف الفكري والعقدي بصورة رئيسية.

علماً بأنَّ هذه الدراسة بالقدر الذي أولته من أهمّية قصوى في عرض أصل النظريتين التفسيرية والتأويلية المعتمدتين فقد واكبت ذلك العرض النظري بنموذج تفسيري وتأويلي هامّ، تمثّل بآية الكرسي، وقد سنحت الفرصة لعرض الآية الكريمة بمقاطعها الثلاثة في بيانات مختلفة كوَّنت عرضاً ارتقائياً حقيقياً، وهذا ما يسمح للقرّاء على اختلاف مستوياتهم الاستفادة من هذا النتاج، وكأنَّ هذه المحاولة قد سلكت سلوكاً قرآنياً في عرض بياناتها، فالقرآن الكريم يقرأه الجميع وينهل منه الجميع، القارئ العادي والمثقّف والفيلسوف والعارف والمتخصّص في العلوم الإسلامية، أيّاً كان تخصّصه، فقهاً أم عقيدة أم تفسيراً، أم غير ذلك، وهكذا قد حاولنا في هذه الدراسة أن نقترب من

نفس العرض القرآني لإعطاء الفرصة للجميع لكي ينهلوا ما هو مناسب لهم.

علماً بأنَّ النموذج التطبيقي الذي اعتمدته هذه الدراسة لم يُمكنه استيعاب جميع تفاصيل النظرية، على المستويين التفسيري والتأويلي، ولأسباب موضوعية، منها حداثة التجربة التطبيقية أوّلاً، ولضيق مساحات آية الكرسي ـ قياساً للقرآن أو السور الطوال ـ ثانياً، ولكون النموذج التطبيقي، على ما أبديناه من عناية فائقة به، لم يخرج عن نموذجيته، بمعنى أنَّ الهمَّ الأكبر كان مصبوباً على عرض أصل النظرية وبيان ملامحها وزواياها، رغم أننا لم نغفل خصوصية النصّ التطبيقي إلا أنه جاء في الرتبة الثانية بالقياس إلى أولوية النظرية؛ وذلك لما ثبت لدينا من أنَّ تعثّر العملية التفسيرية إنما يكمن في أُصول النظرية التفسيرية، بل إننا تصيّدنا حقائق يعسر هضمها في مراجعاتنا للمصادر والمصنَّفات التفسيرية، حيث وجدنا أنَّ الكثير منها قد انطلقت وانتهت دون أن تعلّق في ذهن كاتبها موضوعة اسمها المنهج التفسيري، وهذه الحقيقة هي التي أورثتنا هذا الركام الهائل من المصنّفات التفسيرية الفاقدة لهوية التفسير!

إنَّ المنهجة التفسيرية المعتمدة في هذه الدراسة قد أخذت أكثر من طابع، فتارة تتعلّق بالمنهج الذي اعتمد القرينة لتشمل كلّ منهج مُعتمد، وإن كانت الأولوية أو الصدارة لمنهج تفسير القرآن بالقرآن، إلا أنه لم يُشكِّل لنا هاجساً نسير باتجاهه، وإنما هو طريق معتمد لا يغلق بقيّة الطرق أمام بياناتنا التفسيرية، وقد كان التزامنا بمنهجنا المُختار حثيثاً، لِما هو ثابت في محلِّه كون المنهج دليل الوصول إلى المراد، فمن لم يتّخذ له منهجاً في العملية البحثية ـ أيّاً كان مجالها ـ فلا دليل له في إثبات مقاصده، فهنالك مساواة أو مساوقة بين المنهج والدليل.

وتارة تعلَّقت المنهجة باعتماد أكثر من أُسلوب تفسيري، فلم تقتصر

دراستنا هذه على ما هو شائع من التفسير التجزيئي أو ما يُسمَّى أيضاً بالتفسير الترتيبي، نسبة إلى اعتماد السير الموافق لترتيب القرآن في سوره وآياته، وإنما تعدَّت ذلك إلى اعتماد أُسلوبي المفرداتي والموضوعي، على شكل تراتبي، بمعنى أنَّ المفرداتي كانت له الأولوية في العرض تطبيقاً للمنهجة المتبعة القائمة على أساس كينونة البحث المتقدّم على نحو المقدّمة المُعرِّفة للدخول في البحث اللاحق، وهكذا الحال في تقديم البحث التجزيئي لِيُشكِّلا معاً مقدّمتين أساسيتين للتفسير الموضوعي.

إنه تنظيم هندسي يتوقّف فهم فصوله اللاحقة على فهم فصوله السابقة، وهذه العملية التنظيمية قد حقَّقت أرفع مستويات المنهجة العلمية في عرض البيانات المعرفية، لاسيَّما في مجال التفسير، ورغم خصوصية هذه المنظومة المنهجة إلا أنها من الممكن أن تُشكِّل مدخلاً لفهم النصوص الدينية على مستوى الرواية أيضاً، فإنها هي الأُخرى بحاجة إلى عرض مفرداتي وجُملي وموضوعي، ولكن بالنحو المناسب لأجواء الرواية باعتبار أنَّ ألفاظها في الأعمِّ الأغلب ليست قطعية الصدور.

وهكذا اعتمدنا في منهجتنا وجوهاً جديدة تتعلَّق بالبناءات القرآنية، التي أسميناها بالبُنى التحتية التي يقوم عليها القرآن، والتي استعرضنا جزءاً مهماً منها، من قبيل الأوتاد والمحاور القرآنية، فالأوتاد هي المادّة الأساسية في البناءات القرآنية، وهي الأبجدية الأُولى لفهم السير القرآني، وهي العناصر الأساسية المؤثّرة في الحركة المعرفية للنصوص الأُخرى؛ ومن الوجوه الجديدة قد برز أيضاً ما في كيفية رسم البدايات والنهايات لمفردات النصّ، وكيفية اعتماد المفردة القرآنية في المقدّمات التمهيدية والنتائج الوسطية والنتائج النهائية والغائية، ممَّا أعطى للمفردة القرآنية أُفقها الحقيقي الذي لم يلتفت له أعلام التفسير منذ أن انطلقت العملية التفسيرية وإلى يومنا هذا.

وقد تقدَّمت منّا إشارات كثيرة لتجلية الفرق بين المراد من كلامه سبحانه وبين المراد من كلماته، فالكلمة لها منظوران، الأوّل مجاله البحث اللغوي في دائرة الوجود اللفظي للقرآن الكريم، والثاني تُراعى فيه خصوصية اللفظ القرآني، لِما ثبت لدينا بأنَّ لغة القرآن فوق مستوى اللغة العربية، وإن كانت العربية تمثّل مادته الأُولى؛ وأمّا كلامه فله منظوران أيضاً، الأوّل: يُعنى بالبحث عن مضامين الجُمل والآيات والسور، والثاني: يُعنى بالمضامين المشتركة في وحدة موضوع واحد، وإن كانت منتشرة بين دفّتي الكتاب.

وقد كان من منهجتنا التفسيرية الفصل بين الأهداف الأساسية أو الرئيسية للقرآن والأهداف الفرعية، وعلاقة ذلك بطبيعة بعض النصوص دون غيرها، والتي أسمينا بعضاً منها بالمحاور وأُخرى بالأوتاد، كما تقدَّم.

ومن منهجة دراستنا هذه أيضاً أنها قسَّمت البحوث التمهيدية إلى بحوث بيانية وبحوث تبيينية، كمقدّمة أساسية للدخول في بيانات المفردة القرآنية وبيان مساحاتها وعمقها، وقد سجَّلنا في منهجتنا الجديدة في العملية التفسيرية امتيازات معطيات القراءة القرآنية للإنسان والأمّة عن سائر القراءات الأُخرى، لِما عرفت من كون القراءة القرآنية للإنسان والأمّة تحمل في رحمها بيانات تغلق أبواب الجهل وتردم نتوءات الانحراف المعرفي والسلوكي، بل هي المنطلق الحقيقي لكلّ كمال تأصيلي، تدعم الإنسان بثوابت الإصلاح الجوهري في قوله وفعله على المستويين الظاهري والباطني، ودون الاعتقاد بذلك فإنَّ العملية التفسيرية سوف تخلو من أهدافها الحقيقية الكامنة في الوصول إلى معرفة الله تعالى، وانتشال الإنسان وإخراجه من الظلمات إلى النور، وتوطيد العلاقة بين المخاطِب والمخاطَب.

من هنا كان إصرارنا المتواصل على لا بدّية تحقّق الانسجام بين المنهج المُتَّبع في العملية التفسيرية وبين الأهداف القرآنية العليا التي ينبغي الوصول

إليها، بل لا بدَّ من ذلك، وإلا سوف يكون المنهج المُدَّعى مجرّد اتجاه مُعبِّر عن إسقاطات فردية واجتماعية وعقدية ومشكلات نفسية آنية تُحيط بالمُفسِّر وتُملي عليه إرادتها، مهما حاول البعض من تأطير نتاجه برؤية كونية إلهية يُدَّعى أنّ عمارها النصوص الشرعية، فكان التركيز على إبراز الأهداف القرآنية يُشكِّل علامة فارقة لهذه الدراسة التخصصية قد تأكَّد من خلالها صحَّة المنهج المتَّبع فيها.

وقد كان من منهجتنا التعريف بنفس المناهج المشهورة بين أعلام المُفسِّرين للوقوف على مقربة مُعطياتهم ومدى انطباقها عليها[1]، والتي تبيَّن لنا أنَّها غالباً ما تسير في فلك الاتجاهات لا في فلك المناهج، أو قل لا يكاد أن يخلو واحد منها من نماذج اتجاهية تحكي لنا أحد أمرين، إما لخفاء معاني المناهج المعتمدة، أو لعدم تمييزهم عملياً بين المنهج والاتجاه، وكلاهما مُحتمل وإن كان الأوّل أقرب؛ لِما عرفت من أنَّ المناهج التفسيرية إنّما قُنّنت في مراحل متأخّرة جدّاً عن انطلاق العملية التفسيرية، وقد ثبت لدينا بالتحقيق أنَّ تحديد المناهج في معظم التفاسير المقروءة والمعلومة، ومن الفريقين معاً، قد جاء بعد الوقوع، حيث سجّله لنا مصنّفو أبحاث مناهج التفسير والمهتمّون بذلك، ولم يُعلم تحقيقاً أنّ أولئك المُفسِّرين الأعاظم قد قصدوا منهجاً معيّناً دون آخر.

وقد كان من منهجتنا أيضاً الاعتناء بالمفردات القرآنية، واعتبارها حلقة مهمّة في بيان المراد من النصّ القرآني، لمدخليّتها في تركيبة وبنيوية الجملة، سواء ما تعلَّق منها بالهيئة الجُملية أم بمادّتها، فالمفردة تمثّل حجر الزاوية

---

(١) ولعلّ هذه أول دراسة تفسيرية تخصّصية تتعرّض إلى بيانات المناهج والاتجاهات والأساليب التفسيرية، بمعنى أنها دراسة قد ألـمَّت بأحدث موضوعات علوم القرآن فضلاً عن الأصل الكائن في نفس العلمية التفسيرية.

والملمح البارز في رسم الخطوط العامّة للبناء الجُملي في النصّ القرآني، بل هي أشبه ما تكون بالسلّم المؤدّي إلى الهدف، فهي البناءات الأُولى للنصّ، والأرضية الخصبة للتأمّل، والقاعدة المتينة لانطلاق العملية التفسيرية بجميع خطوطها، بل والعملية التأويلية أيضاً، فالبعد التأويلي وإن كان يبدو ظاهراً غير معنيّ بالمعنى الدلالي للمفردة إلا أنَّ هذا التصوُّر غير صحيح، لِما اتّضح من أنَّ الوشائج التي تربط الظاهر بالباطن، والتفسير بالتأويل لابدّ أن تكون محفوظة لحفظ المُعطى التأويلي من الانحراف؛ علماً بأنّ الاختلافات الدلالية لظاهر المفردات القرآنية مع المُعطى التأويلي ينبغي أن تتحوَّل إلى همزات وصل تُصحِّح لنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين؛ فإنَّ عمق المفردة القرآنية عُمق للنصّ تفسيراً وتأويلاً؛ وإنَّ هنالك مراتبية لمعاني المفردة الواحدة فضلاً عن النصّ؛ وعليه فالمفردة والنصّ القرآنيان تتضافران معاً في تشكيلة العمق القرآني، وقد التزمنا بذلك كلّه وأثبتناه في هذه الدراسة تطبيقياً.

وقد التزمنا بأنَّ لكلّ لفظ معناه الخاصّ به، وأما الألفاظ المترادفة، فإنَّ لها معنىً عامّاً يُمثّل الترادف الحقيقي، ومعنىً خاصّاً يعكس لنا خصوصية اللفظ، ولا معنى للترادف بالنحو الإفراطي، ومعنى الخصوصية هو وجود امتياز دقيق يُبرّر لنا أصل الوضع وجدوائيته؛ فالترادف موجود ولكن مع لحاظ الخصوصية؛ كما ينبغي مُراعاة هوية المفردة في عصر النصِّ؛ بل ويجب مراعاة امتياز المفردة القرآنية انطلاقاً من كون القرآن الكريم يمتاز عمّا عداه بكلّ شيء، بمعاجزه ومعارفه ولغته أيضاً، وأما اللغة العربية فهي المادّة الأُولى للصناعة القرآنية.

وقد اعتنينا بأجواء النصِّ ومناخاته، من خلال فهمنا لطبيعة كلّ من المتكلِّم والمخاطب والخطاب وخصوصياتهم، وفهمنا لطبيعة المعارف البديهية.

كما أنَّ من أساسيات منهجتنا التفسيرية ضرورة التوحيد بين معطيات التفسير المُفرداتي والجُملي والموضوعي والتأويلي، فدون ذلك يعني الخروج عن حريم النصّ، ولذلك فهي الجدلية القائمة بين هذه الحلقات الأربع ضرورة حتمية في رسم ملامح المُعطى التفسيري، بل إنَّ المنهجية التحقيقية التي تُخرج المُفسِّر عن قارعة التفسير بالرأي تكمن في مُراعاة هذه الجدلية، ودونها لا مُحالة من التعرض إلى مهالك التفسير بالرأي.

وهذه الجدلية تتفرَّع عليها جدلية أُخرى يُفرزها النصّ القرآني حصراً، تكمن في كون كلّ آية قرآنية فيها قابلية التمهيد، وقابلية الكون في البُنى التحتية لمطالب مختلفة، وقابلية رسم الموقف الأوّلي والمتوسّط والنهائي للقرآن الكريم، وهذا من أعظم أسرار نظم النصّ القرآني ومضامينه، وهذه الشركة والوظائف تعني تعدّد المعاني، ولكنه تعدّد تُحفظ فيه وحدة النصّ؛ فإن عدم الالتزام بوحدة النصّ القرآني سوف يكون مُعوِّقاً حقيقياً ومانعاً معرفياً من الوصول إلى أبجدية قراءة القرآن الكريم وفهمه، ولذلك فقد التزمنا بأنَّ النصّ القرآني بوحدته الكلّية يشتمل على معانٍ غير متناهية، لأنَّ مطالبه مزجية تراكبية، ولذلك فإنَّ تعدّد معانيه إثراء للتمهيد و الموادّ والنتائج، وقد عرفت بأنَّ لتعدّد معانيه صلة وثيقة بمراتبية فهمه، بل هو التفسير المنطقي لذلك، بل لذلك صلة وثيقة بقبول الآخر.

وقد كانت من أولويات منهجتنا التفسيرية تحديد وظائف التفسير الموضوعي، وبيان الخطوات العملية الخمس له[1]، والتي أسميناها بالمبادئ

---

(١) تقدّم بيان الخطوات الخمس للعملية التفسيرية المعتمدة في التفسير الموضوعي في مطلع الفصل الخامس: (التأسيس للتوحيد الربوبي ... التفسير الموضوعي لآية الكرسي، القسم الأول) تحت عنوان: (تحديد وظائف التفسير الموضوعي) والتي يمكن إيجازها بما يلي: =

الأوّلية للتفسير الموضوعي؛ مع بيان جدلية العلاقة بين التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن؛ وقد كان لمنهج تفسير القرآن بالقرآن القدح المُعلَّى في عرض بياناتنا التفسيرية، ولكن دون إسقاط المناهج الأُخرى التي حاولنا الاستفادة منها ـ لاسيَّما المنهج الروائي ـ في إطارين مهمَّين، هما:

١. أداء الدور التوكيدي لِما أسّسه الفهم القرآني للقرآن.

٢. أداء الدور التعميقي للفهم القرآني، فقد ثبت لدينا أنَّ الرواية كثيراً ما تُلفت النظر التفسيري إلى مراتب معرفية قد يعسر الوصول إليها بدونها.

ولكن كما عرفت بأنَّ هذين الدورين التوكيدي والتعميقي لا يُخرجان الرواية عن دورها المداري، بمعنى حفظ مقام محورية القرآن في التفسير مع مدارية السنة الشريفة حول ذلك المحور، فالعلاقة بينهما أشبه ما تكون بين التأسيس الخاصّ بالقرآن والتفريع الخاصّ بالسنة، فللرواية دور أعمق من الدور التعليمي والتطبيقي دون أن تخرج عن مداريتها، فإنَّ الاستظهار القرآني لا يجوز أن يتشكَّل خارج القرآن الكريم، وقد تبيَّن لنا أنَّ الإضفاء المعرفي الذي توفّره المصادر الثانوية التي تأتي في طول القرآن الكريم في فهم النصّ القرآني ربّما تُشكّل في موارد خاصّة حجر الزاوية في قراءة النصّ القرآني؛ وقد تبيَّن لك أننا قد مارسنا هذا النحو من المحورية القرآنية والمدارية ـ للسنّة

= أ) تحديد موضوع البحث ابتداءً.

ب) جمع الآيات القرآنية ذات الصلة بموضوعة البحث.

ج) القيام بتفسير جميع هذه الآيات الظاهرة والمتصيَّدة تفسيراً مفرداتياً ثم تجزيئياً.

د) جمع النتائج التفسيرية (المفرداتية والتجزيئية). ومزج معطاياتها للوصول إلى الموقف النهائي.

هـ) تحديد المعطى النهائي الذي لابدّ أن يمثّل الموقف القرآني بمعنى: أنّه يمثّل النظرية القرآنية لا الموقف الجزئي المحدود.

بشكل خاصّ وللمصادر الأُخرى بشكل عامّ ـ بصورة عملية وبمستويات رفيعة في بيانات آية الكرسي.

وأما فيما يتعلّق بمنهجتنا في البيانات التأويلية فقد اعتمدنا على عدّة ركائز، أهمّها معرفتنا الأسمائية وإن كانت محدودة، والتزوّد بالإشارات القرآنية والإرشادات الروائية والمذاكرات العلمية، وأيضاً لاعتقادنا بالوعد الإلهي بتعليم عباده المُتّقين، وأيضاً بالعيش مع روح القرآن، والعمل على فهمه والعمل به، كلّ ذلك يُسهم إلى حدٍّ كبير في الوصول إلى مضامين تأويلية جديدة يعسر على القارئ المُتخصّص الوصول إليها بمعزل عنها.

وهنالك نكات كثيرة تتعلّق بمنهجتنا في فهم القرآن الكريم، تفسيراً وتأويلاً، لم نذكرها في إنجازات الكتاب، ينبغي أن يكون قد التُفت إليها، من قبيل موضوعة النسخ، حيث أثبتنا أنَّ الآيات المنسوخ حكمها لا تفقد مهامّها الأُخرى المتعلّقة بالدور التفسيري المباشر، والذي يتأكّد في طريقية تفسير القرآن بالقرآن؛ وبالدور الصياغي في حفظ النكات البلاغية الداخلة في مسألة الإعجاز؛ ودور الهداية، وهو من أعظم الأدوار التي ينهض بها القرآن الكريم.

الإنجازات على مستوى الأساليب

لا ريب بأنَّ النظر الأوّل للأساليب هو فيما يتعلّق بالأُسلوب التفسيري، ولكننا لا نعني ذلك حصراً، وإنما نتعدّاه إلى ما هو أبعد وأعمق منه، فالأساليب تارة تكون على مستوى عرض النتاج التفسيري، وهو الأُسلوب الاصطلاحي الذي عادة ما يتحدّد بالأُسلوب التجزيئي أو الأُسلوب الموضوعي؛ وتارة يكون الأُسلوب على مستوى قراءة النصوص الدينية والعلمائية، وأُخرى على مستوى نظم المعلومات في مواقع الاستدلال، وأُخرى على مستوى النقد، وغير ذلك.

أمـا المـستوى الأوّل فلـم تتوقَّـف هـذه الدراسـة عـلى أحـد الأسـلوبين الموضوعي والتجزيئي، وإنّما تجازونا ذلك إلى أسـلوبنا الجديـد الـذي أطلقنـا عليه بالأُسلوب التركيبي الجامع بين الأسلوبين المتقدّمين، فـضلاً عـن اعـتماد الأُسلوب المفرداتي كمقدّمة أساسية للتفسير التجزيئي، حيـث كانـت مهمّتنـا الأُولى تكمن في إبراز المداليل اللفظية للنصّ القرآني، ثمَّ انتقلنا للتفسير الجُملي وانتهينا بنظم الأفكار في التفسير الموضوعي، وقد ثبت لدينا نظرياً وعملياً بأنّ أُسلوب التفسير التركيبي هو أجدى أنواع الأساليب التفـسيرية قاطبـة، فـإنّ الواقف على المداليل اللفظية يكون هـو الأقـرب إلى روح العلاقـة بـين تلـك المداليل الجزئية، وبالتالي يكون وصوله إلى تحديـد الموقـف القـرآني أكثـر دقّـة وعمقاً وحياطة، ولا ريب بأنَّ المتتبِّع لهذه الدراسة قد اتّضحت له معـالم هـذا الأُسلوب نظرياً وعملياً في جميع فصولها وبياناتها القرآنية التخصّـصية العليـا، وقد كان تحديدنا لمنهجنا وأُسلوبنا التفسيريين ورصدهما في رتبة سـابقة وقايـة منّا للعملية التفسيرية من الوقوع في مطبِّ الحركة الأميبية التمدّدية التـي هـي الأخطر والأسوأ وقوعاً في أداء العملية التفسيرية، لأنها تلغي الحدود وتجعـل العملية التفسيرية فوضوية عبثية، لا مدخل فيها ولا مخرج.

وأما أُسلوبنا على مستوى قراءة النصوص الدينية والعلمائية، فقد اعتمدنا المنهج الاستقرائي التتبّعي الدقيق ثم القيام بعملية الوصف والتحليل وعرض مواضع القوّة ومواضـع الـضعف في البيانـات العلمائيـة، وقـد راعينـا أزمنـة التدوين ومستويات العلوم مادّة وعمقاً التي كـان عليهـا المفـسِّرون والحقبـة الزمنية التي كانوا فيها.

وأما أُسلوبنا على مستوى نظم المعلومات في مواقع الاستدلال، فقد كـان التبويب والتنقيط علامة فارقة ملحوظة في جميع فصول هـذه الدراسـة، وقـد حرصنا كثيراً على بلورة النتائج وإبرازها بعنـوان المعطيـات، وإيجـاد حلقـات

الوصل بين الفصول، كما أن العملية التنظيمية في تنسيق الفصول أسهمت إلى حدٍّ كبير في إيجاد الحالة الارتقائية بين مستويات البحث من جهة، وتسهيل عملية المتابعة من جهة أُخرى، ولعلّ اعتماد العناوين الفرعية قد أسهم هو الآخر في تقريب المطالب وضبطها، فقد شكَّل ذلك عملية تنظيمية جنَّبت هذه الدراسة من الوقوع في فوضى المعلومات والنتائج.

وأما أُسلوبنا على مستوى النقد، فقد التزمنا فيه بصورة علمية ومهنية جادّة في حفظ النصوص العلمائية وبيانها وإبراز مكامن قوّتها ثم التعرّض لنقدها أو القبول بها، وقد كانت الموضوعية حاضرة في قبول الآخر، ولعلّ من أبرز امتيازات هذه الدراسة على هذا المستوى أنها حاولت أن تُقدِّم البدائل الصحيحة في الاستدلال للأُصول الصحيحة التي وردت في دراسات الآخرين، كما أنَّ الحالة النقدية قد اعتمدناها كضابطة عامّة دون التفريق بين الهويات الفكرية والمذهبية لأعلام التفسير، فكان نقدنا لأعلام مدرسة أهل البيت على حدِّ نقدنا لأعلام مدرسة الخلفاء، ولعلّنا كنّا على الموافقين أشدّ منّا على غيرهم، ولم يكن ذلك لإثبات موضوعيتنا بقدر ما أنَّ دراسات أعلام الشيعة حاولت أن تُقدّم رؤية أهل البيت عليهم السلام في فهم النصّ القرآني، فكان التعاطي معها بقوّةٍ، انطلاقاً من مسؤولية انتمائنا لهذه المدرسة المعظّمة، فالآخرون كانوا في الغالب ينقلون رؤية الصحابة أو أعلامهم، بخلاف المصنَّفات الشيعية الإمامية، فإنها ركَّزت على رؤية أهل البيت عليهم السلام ـ كما عرفت ـ فكان ذلك أدعى للتدقيق في كلماتهم والتنقيب فيها، والذي ساعدنا كثيراً هو أنَّ الصفة الغالبة على المصنَّفات التفسيرية الشيعية هي الصبغة الروائية، في حين إنَّ الصفة الغالبة في المصنَّفات التفسيرية لمدرسة الخلفاء هي الصبغة الاجتهادية والعمل بالرأي المقبول لديهم إلى حدٍّ ما.

بعبارة أُخرى وانطلاقاً من موضوعية النقد والقبول: إنَّ الغالب على

المصنَّفات التفسيرية لأعلام مدرسة أهل البيت هو أنَّ النصّ الديني كان الأكثر حضوراً في نتاجها من المفسِّر نفسه، في حين إننا التقطنا في دراسات أعلام مدرسة الخلفاء أن الغالب عليها حضور المُفسِّر أكثر من النصّ نفسه، ولذلك أسباب ونتائج مختلفة كنا قد ألمحنا لها في هذه الدراسة.

ولا ريب بأنَّ محاكمة أقوال الأعلام في الدراسات التخصّصية لا تقلّ أهمّية وعلمية وعمقاً من نفس الدراسة، فمناقشة آراء القوم تستدعي استقراءها في مصنّفاتهم المختلفة وتحليلها ثم نقدها، وهذه عملية مركّبة في غاية التعقيد، ولذلك نحن نميل كثيراً إلى أنَّ العملية النقدية لا تقلّ شأناً عن أصل التأصيل والتأسيس، بل قد تفوقها في موارد معيّنة، كما أننا نؤمن كثيراً بأنَّ العملية النقدية البنّاءة تُسهم إلى حدٍّ كبير في تنضيج الأفكار وتعميقها، فضلاً عن كونها تمثّل عملية وقائية من الدرجة الأُولى في حفظ السير العلمي من مواصلة الأخطاء، وذلك بإيقاف الباحث عليها، وإن كانت العملية النقدية عادة ما تكون متنصّلة عن تقديم البدائل، إلا أننا حاولنا في هذه الدراسة تجاوز هذا النقص المعرفي الذي تتّصف به العملية النقدية، ولعلّه لا يُعدّ نقصاً بالنسبة إليها، لأنَّ النقد ليس من وظيفة البناء بقدر ما هو يعنى بتحليل نفس البناء.

الإنجازات على مستوى العناوين والاصطلاحات

تضمَّنت هذه الدراسة التخصّصية عناوين واصطلاحات كثيرة، سنحاول هنا درج ما هو مهمّ وأساسي منها، علماً بأنَّ هنالك عناوين واصطلاحات قد أعطيناها مضامين جديدة، وقد ذكرنا اليسير منها في هذا الموجز اعتماداً على متابعة القارئ في الكشف عن البقية الأُخرى، ولذا فقد ركّزنا في هذا الموجز على ما هو جديد توافقاً مع عنوان الفصل، وهي كالتالي:

أوّلاً: أما **على مستوى المنهج** فقد أبرزنا عنوان: (منهج محورية القرآن

ومدارية السنّة الشريفة)، فلم نتوقَّف عند تفسير القرآن به، ولم نتجاوز محوريته.

ثانياً: وأما **على مستوى الأساليب**، فقد أبرزنا العناوين الجديدة التالية:

١. التفسير المفرداتي، وهو أُسلوب مُتَّبع في جملة من المصنّفات التفسيرية، إلا أنه لم يتشكَّل بهذا العنوان تحديداً، ولم تُبيَّن حدوده، فكان إبراز العنوان وبيان مضامينه ورسم حدوده من مختصّات هذه الدراسة.

٢. التفسير الجملي، وأردنا به التفسير التجزيئي، وقد وجدنا التعبير بالجملي أكثر دقَّة من التجزيئي، فالتجزيئية تُساوق المقطعية، والمقطعية شاملة للجملة الواحدة فصاعداً، في حين إننا نرمي إلى الوقوف عند كلّ جملة قرآنية مفيدة، والمُتَّبع في التفسير التجزيئي هو مفاد الجُملية عندنا، فكان إبدالها بالجُملية أولى، ومع ذلك فنحن لم نلغِ عنوان التجزيئية من بحوثنا، إما لشدَّة الأُنس بها، أو لأنها لا تتضمَّن إشكالية حقيقية ليُنفى اعتمادها.

٣. التفسير الموضوعي، وقد احتفظنا بعنوانه واصطلاحه بيد أننا عرضناه بحلَّة جديدة، وبيَّنا صلته بمنهج تفسير القرآن بالقرآن، مع رفضنا لفكرة الترادف بينهما، وقد بيَّنا أُصول هذا الأُسلوب ومعطياته الكثيرة.

ثالثاً: على مستوى التمهيد، فقد أبرزنا عناوين مهمّة جداً، منها: البيانية، والتبيانية، والتبيينية، فالبيان عامّ، ويعني الأمر الواضح؛ والتبيان خاصّ، وفيه يُلحظ جهة المخاطب، ولا يُستعمل لعامّة الناس؛ والتبيينية بين بين، فهي: وظيفة إلهية تبليغية كُلِّف بها النبي صلى الله عليه وآله ابتداءً؛ والمرتبة التبيينية أوسع دائرة من البيانية في التلقّي والأداء، ولكنها أضيق دائرة من التبيانية.

رابعاً: وأما **على مستوى العناوين القرآنية**، فمنها:

١. الخزائنية، وقد استفدنا ذلك من قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**﴾ (الحجر: ٢١).

٢. الراسخية، وقد استفدنا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧).

٣. الوتدية، وقد استفدنا ذلك من قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾. (النبأ: ٧). فضلاً عمّا جاء في السنّة الشريفة بشأنها.

٤. البيانية والتبيانية والتبينية، وقد استفدناها من قوله تعالى: ﴿هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

خامساً: وأما **على مستوى نصِّية القرآن**، فهي:

١. مراتبية النصّ القرآني بوجوده الأفرادي، (النصِّية الأفرادية).

٢. مراتبية النصّ القرآني بوجوده المجموعي، (النصِّية المجموعية).

٣. التنوّع النصّي بوجوديه الأفرادي والمجموعي دون الالتزام بالمراتبية.

سادساً: **العناوين الفردية والفرعية**، من قبيل:

١. القراءة الاستكشافية والقراءة الإصلاحية، حيث عرَّفنا بأنَّ قراءتنا للإنسان والمجتمع استكشافية لا تحمل حلولاً جذرية لانتشال الأمّة من غيبوبة الجهل، بخلاف القراءة القرآنية فإنها قراءة إصلاحية تحمل في رحمها بيانات تغلق أبواب الجهل وتردم نتوءات الانحراف المعرفي والسلوكي.

٢. الرمزية في اللغة، وتعني الإشارة دون الإفصاح، والرمزية في الاستعمال، التي تقتصر على المعنى التركيبي أو الجملي.

٣. الرمزية التقليدية، التي انحصر موضوعها بشكل كبير بالمُعطى الإلهي؛ والرمزية الحداثوية، التي اهتمَّت بالمعطى البشري؛ وقد قدَّمنا بيانات مستفيضة في موضوعة الرمزية لاعتقادنا الراسخ بأنّه كلما ارتقت لغة المتكلم وتعمّق فهم المتلقّي ازدهرت الرمزية وتجذّرت، بل إنَّ المتكلم الذي يعيش

وعي اللغة سوف يُصاب بالغثيان من الخطاب المباشر، فمساحة الوعي المضامين العميقة، ومساحة المقابل السطوح المُشرعة.

٤. التنزيل والتبيين والتطبيق، والأوّل نسبة لسبب النزول، والثاني نسبة لتفريع المعصوم على النصّ القرآني العامّ، والثالث نسبة لتحديد مصداق مفهوم عامّ فيه صلاحية الشمول له دون الحصر به.

٥. الهداية التلقينية والهداية التدبّرية، والأُولية أرضيّتها التقليد الأعمى، سواء كان إيجابياً أم سلبياً؛ وأما التدبّرية فإنها معرفية بالمرتبة الأُولى.

٦. القراءة التجزيئية التفكيكية، التي تقدّم قراءتها على أساس نصوص مُقتطعة، والقراءة الموضوعية التركيبية، التي تقدِّم قراءتها على أساس نصوص متكاملة.

٧. السلّمية القرآنية، بوجوهها الخمسة، وهي: السُّلَّمية الذاتية التي تبدأ بالقرآن وتنتهي به؛ والسُّلَّمية الغيرية بإزاء العلوم الأُخرى، شرعية أم غير شرعية؛ والسُّلَّمية التوافقية، بمعنى أن يكون القرآن الكريم مُرشداً لجهة ما، وتكون الجهة مُرشدة له؛ والسُّلَّمية الأنفسية بلحاظ جدلية العلاقة بين عالم التدوين بوجوده القرآني، كأفضل وجود تدويني، وبين عالم التكوين بوجوده الإنساني، كأفضل وجود إمكاني؛ والسُّلَّمية الآفاقية، فالعالم الإمكاني بأسره سُّلّمه المعرفي هو القرآن الكريم.

٨. الحركية التكاملية للنصّ، فالنصّ القرآني يتحرَّك باتجاه الإنسان بحركتين، حركة كمّية، كما في النصوص المُفصَّلة، وحركة نوعية، كما في فواتح السور.

٩. الحركة القريبة المدى (التكتيكية) للقرآن الكريم، كما في فواتح السور، والحركة البعيدة المدى (الإستراتيجية) له كما في إشاراته ولطائفه.

١٠. التناصّ الإيجابي، من قبيل الجمع والتداخل التوفيقي (نظم

الأفكار)، والتناصّ السلبي، من قبيل التداخل التلفيقي (السرقات العلمية والأدبية).

١١. الأوتاد القرآنية البيِّنة، والأوتاد المُبيَّنة، والأوتاد الاحتمالية؛ فالأوتاد البيّنة يكون الإحكام شرطاً أساسياً فيها، ولها التأثير الأكبر في العملية التفسيرية، وأما الأوتاد المُبيَّنة الخفية التي تحتاج إلى تبيين فإنَّ لها التأثير الأعظم في العملية التأويلية، وأما الاحتمالية فإنها فيها اقتضاء الوتدية ولكنها عملياً تمثّل الخطوط الثانوية للأوتاد الأوّلية.

١٢. الوتد الثابت والوتد المُتغيِّر؛ والوتد الفاعل والوتد المُتفاعل.

١٣. المحور المُلتقى في ضوء وجود محاور قرآنية، فهنالك مجموعة محاور قرآنية، ولهذه المحاور محور جامع أجمع أسميناه بالمُلتقى؛ والأرضية التي تتأسّس وتتحرَّك فيها فعلية المحور المُلتقى هي نفس وجود تلك المحاور المعدودة.

١٤. المساحات الامتدادية، وهي التي تتعلَّق بالمعرفة الإشراقية؛ والمساحات الانحصارية، وهي التي تتعلّق بالمعرفة البرهانية، وامتدادية الشهودية فوق مستوى مرتبة الانحصارية العقلي.

الإنجازات على مستوى النظريات

أوّلاً: على مستوى التفسير

إنَّ نظريتنا التفسيرية اعتمدت العملية المزجية بين الأساليب التفسيرية الثلاثة (المفرداتي والجملي والموضوعي)، للوصول إلى المحصّلة التفسيرية النهائية. وفي داخل الإطار الأساليبي اعتمدنا منهجنا المعتمد بالدرجة الأساس، وهو تفسير القرآن بالقرآن، وفي طوله قد اعتمدنا القرينة المقبولة، سواء كانت عقلية أم نقلية أم علمية تجريبية.

وقد اعتبرنا النتاج التفسيري مقدّمة أساسية لموضوعة التأويل، فقد أوقفنا التأويل على التفسير، ورفضنا كلّ فكرة داعية للفصل بين الظاهر والباطن.

وقد قدَّمنا أبجدية جديدة في القراءة التفسيرية، من خلال عرض مجموعة بيانات تتعلَّق بالبنى التحتية للقرآن الكريم من جهة، وببيان وحدة النصّ وتعدّد المعنى من جهة أُخرى.

ثانياً: على مستوى التأويل

اعتمدنا الإشارات القرآنية بالدرجة الأساس، والإرشادات الروائية بالدرجة الثانية، والاستئناس بالرؤى العلمائية بمقدار الحاجة، ونظرنا الخاصّ القائم على أساس معرفتنا الأسمائية المحدودة التحقيقية والتحقّقية، وبمعيّة التوفيقات الإلهية التي واكبتنا في رصد وتسجيل المعطى التأويلي.

وقد حاولنا تسجيل أكثر من مستوى تأويلي للنصّ المقروء، بالاعتماد على قرائن وملازمات مختلفة من داخل النصّ ومن خارجه.

ثالثاً: على مستوى لغة النصّ

فقد بيَّنا بأنَّ لغة القرآن الكريم لا تُرادف اللغة العربية، وإن كانت اللغة العربية تمثّل المادّة الأوّلية في صناعة النصّ القرآني، ولذلك فنحن نعتقد اعتقاداً راسخاً بأنَّ لغة القرآن فوق اللغة العربية فضلاً عن اللغات الأُخرى، وأنَّ الاصطلاح القرآني حاكم على المعنى اللغوي.

رابعاً: على مستوى التنظيم

فقد طرحنا النموذج الأمثل في التعاطي مع النصّ القرآني، من خلال النظم الارتقائي بين المفردات والجمل والأفكار، وهذا العرض رغم وضوحه لم تكن له سابقة في جميع المصنّفات التفسيرية في كتب الفريقين.

الإنجازات على مستوى التصويرات

وردت تصويرات كثيرة جداً قد تبلغ المئات في فصول هذه الدراسة، فلا تكاد تجد موضوعاً بل عنواناً إلا وتحت مظلّته تصويرات عدَّة لتقريبه من جهة، ولبيان الصحيح عندنا من جهة أُخرى، على ما لاحظته من الكثرة الكمّية والتنوّع الكيفي في مواضيع هذه الدراسة، وسوف نقتصر على الإشارة إلى اليسير منها، وهي:

١. تصويرات المراد من آدم في آية السجود، وتصوير معاني الأسماء ومعاني تعلّمها في قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**...﴾ (البقرة: ٣١).

٢. التصويرات التفصيلية للرمزية، وبيان مجالاتها المختلفة، وأهميتها في العملية التفسيرية، وبيان أمثلتها في آية الكرسي.

٣. تصوير كون الرمزية في البناء العقدي أبلغ ممَّا هي عليه في الشريعة، فهي تُعمّق فكرة التوحيد والنبوّة والمعاد، بعيداً عن الفَهم الساذج لها.

٤. تصوير إيصال الحقائق القرآنية بطرقه الثلاثة، الطريق العامّ وهو الطريق الذي خُوطب به عامّة الناس، والطريق الخاصّ الذي خُوطب به الأولياء الذين زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم، والطريق الأخص الخاصّ بأهل العصمة.

٥. تصويرات المثل الطولي والمثل العرضي في القرآن الكريم، مع إبراز جملة من تطبيقاتها المهمّة، وربط ذلك بموضوعة الرمزية.

٦. تصوير أهداف المثل القرآني، من خلال تعميق فكرة التذكير والتذكّر، والدعوة إلى التفكّر، وبيان هوية المتّعظ والعامل بالمثل، وبيان كون ميزان التعاطي هو العمل والتقوى، والتنبيه للخسّة والضعة التي قد يكون عليها الإنسان، وبيان نتيجة خلوّ العلم من العمل؛ مع بيان الجهات الثلاث للمثل: (فهم موضوع المثل، السرّ في ضربه، العمل بمضامينه).

٧. تصوير النسبة بين أهداف القرآن (العامّة والخاصّة والأخصّ) وبين المثل القرآني الذي عُدّ وسيلة قرآنية لتحقيق أهدافه من جهة؛ وتصوير النسبة بين الهداية بأبعادها الثلاثة وبين أهداف القرآن من جهة أُخرى، وبيان الصلة بين النسبتين.

٨. تصويرات النصِّية بمعانيها العديدة، مع عدم إغفال بيان النصّية التأويلية، وبيان الفرق بين النصّ والتواتر من جهة، والفرق بين النصّ والمتن من جهة أُخرى، والفرق بين نصِّية المتن ونصية السند؛ ثم التعرض للنصِّية بالمعنى الجديد الذي اقترحناه في المقام، بغية حفظ المفردة من سوء الاستفادة.

٩. التصوير الدقيق لوحدة النصّ وتعدّد المعنى، وإثبات أنَّ التعدّد في المعنى هو إثبات لعمق النصّ الواحد.

١٠. تصوير كون العرض التفسيري هو عرضاً للسقف المعرفي الذي عليه المفسِّر وليس المفسَّر، وكون سقف المُفسِّر مرتبة دانية للمراتب الواقعية للنصّ.

١١. تصوير كون فواتح السور هي أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدّد جميع الخطوط البيانية لأيّ رمزية أُخرى، وهذه المرجعية تكمن في هذه الفواتح.

١٢. تصوير كون العملية التأويلية قائمة على أساس التحرّك في عالم الخزائنية، وعالم الخزائنية يُمثّل الوجود الحقّي للقرآن الكريم.

١٣. تصوير الثابت والمُتغيّر في حدود موضوعة الأوتاد القرآنية، وبيان الوجه الصحيح في ذلك، مع إبطالنا انعكاس إشكالية قراءة النصّ التوراتي والإنجيلي على النصّ القرآني، واعتباره خطأً تأريخياً ومنهجياً، وعبثاً فكرياً أُريد منه تشويه النصّ الديني عموماً والنصّ القرآني خصوصاً.

١٤. تصويرات المحكم والمتشابه، التي استعرضنا فيها اثنين وعشرين

وجهاً، ثمَّ بيَّنا رأينا في المقام بالاعتماد على أربع مقدّمات تتعلَّق بخصوصية اللفظ وخصوصية المعنى وخصوصية التفسير وخصوصية التأويل؛ مع تصويرنا لسرّ قسمة الآيات إلى مُحكمات ومُتشابهات، وكيف أنَّ المحكم والمتشابه يختلفان باختلاف القارئ، وإلا فإنَّ القرآن بلحاظه وبلحاظ المعصوم عليه السلام كلّه مُحكم لا مُتشابه فيه.

١٥. تصوير علاقة الأوتاد القرآنية بالعلوم والمعارف الأُخرى، وعلاقتها بالرسوم الشرعية، وبالبناءات الأساسية للإنسان؛ مع بيان كون هذه الأوتاد هي الملاك الأوّل في محاور ثلاثة: (البناء القرآني، والفهم لدى القارئ، والتأثير التكويني).

١٦. تصوير الأدوار المعرفية الثلاثة الرئيسية لآيات القرآن الكريم، وهي: الدور المُقدَّماتي الذي أسميناه بالدور التمهيدي، والدور الوسائطي الذي أسميناه بالموادّ الأساسية، والدور النهائي أو الغائي الذي أسميناه بالنتائج.

١٧. تصويرات السُّلَّم القرآني، والروائي والعقلي والفطري؛ وبيان مراتبه التفسيرية والتأويلية والمعنوية.

١٨. تصوير السُلَّمية التفسيرية بلحاظ النصّ وبلحاظ المُفسِّر (القارئ المُتخصّص)، وبلحاظ القارئ غير المُتخصّص؛ ثمَّ تصوير موقعية آية الكرسي من السُّلَّم القرآني.

١٩. تصوير الموقعية المعرفية والمعنوية لآية الكرسي، ومحوريتها للقرآن، وبيان مناط المحورية وقيمتها المعرفية، والاختلاف اللحاظي بينها وبين الوتدية.

٢٠. تصوير علاقة المحورية بمدارج الكمال (البعد المعنوي)، فإنَّ لكلّ نصّ قرآني كمالاً خاصّاً ينعكس على القارئ المُتحقّق، فإذا كان النصّ المقروء

محوراً قرآنياً فالمنعكس في القارئ هو كمال ذلك المحور بوجوده الإجمالي الجامع في تلك المرتبة.

٢١. تصوير محورية آية الكرسي الاحتمالية الراجحة للقرآن الكريم.

٢٢. تصوير أنَّ المحورية المعنوية للمُلتقى تمثّل المستودع الحقيقي للأسرار الكونية، سواء بوجودها اللطائفي أم الحقائقي، فالواصل سوف يكون مُبصراً بعين المحور المُلتقى المُطلّ على عوالم الغيب القرآني.

٢٣. تصوير كون المحور القرآني الجامع ـ الذي أسميناه بالمحور المُلتقى ـ بوجوده التكويني الخارجي الحسّي لا ينطبق إلَّا على رسول الله وعترته عليهم السلام.

٢٤. تصوير الجذر اللغوي لكلمة: «الله» في ثمانية وجوه، ثم بيان الوجه المختار.

٢٥. تصوير أسرار محبوبية اسم الذات المقدّسة، وهو: «الله» سبحانه، وبيان أثره في عالم التكوين، وعلاقته بالأسماء الأُخرى.

٢٦. تصوير التضادّ الحقيقي بين الرشد والغيّ، فيكون كلّ ما في معاني الرشد مُنعكساً ضدّه في الغيّ، فالغواية خلاف الرشد دائماً؛ وكيف أنَّ الدين الحقّ رشده ذاتي، والدين الباطل غيّه ذاتي.

٢٧. تصوير شمولية هوية آية الكرسي للمقاطع الثلاثة من سورة البقرة، والمرقّمات بحسب النظم القرآني: «٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧»، فتبدأ بقوله تعالى: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**﴾، وتنتهي بقوله تعالى: ﴿**هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾، وقد سقنا عدّة مُرجِّحات لذلك، مع تبيين العلاقة الوثيقة بين هذه المقاطع الثلاث من الآية معرفياً ومعنوياً.

٢٨. تصوير أنَّ التفسير الموضوعي لا يُمثّل ضرورة قصوى لجميع النصوص، وأنَّ التفسير الجُملي (التجزيئي) يُحافظ على هويته حتى في صورة

الاستعانة بالقرآن في تفسير نصّ قرآني، لعدم الترادف بين أُسلوب التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن؛ كما يُمكن للمفسّر الموضوعي تجاوز التفسير الجُملي في صورة الاكتفاء بالتفسير المفرداتي في حدود المقصد اللغوي.

٢٩. تصوير التشكيل الهرمي للوجود، بحسب التحليل العقلي لا بحسب الوجود الخارجي، والذي يبدأ بالذات المقدّسة وينتهي بعالم الإمكان، وبيان دور اسمي: (الحيّ القيّوم) في هذه السلسلة الوجودية المنبثقة من الذات الأزلية والمنعكسة في الذوات الإمكانية المُستحدثة؛ فهنالك ذات إلهية مقدَّسة يقع تحتها مباشرة الاسم الأعظم الجامع للصفات، والمُتشكِّل من اسم الحيِّ الجامع للأسماء الذاتية، ومن اسم القيّوم الجامع للأسماء الفعلية، وتحت مظلّة القيّوم تقع مجموعة الأسماء الفعلية، وتحت مجموعة الأسماء الإلهية الفعلية يقع عالم الإمكان.

٣٠. تصوير سرّ اجتماع اسمي: (الحيّ القيّوم)، وتشكيلهما للسقف الأعلى للأسماء الحسنى والمظلّة العليا التي تقع تحت الذات المقدّسة مباشرة، والذي يُمكن أن يُطلق عليه الاسم الأعظم، وفقاً لقراءة تحقيقية استقربناها في موضوعه.

٣١. تصوير حدود مُلكه ومملكته سبحانه في حاضرة الوجود.

٣٢. تصوير أنَّ فكرة الظاهر والمظهر تتشكّل ابتداء من علقة الوجود الإمكاني بأسماء الفعل لا بأسماء الذات، وأما تعلّقها بأسماء الذات فإنه يمرُّ بعدة حلقات تمثّل التشكيل الهرمي في سلسلة الوجودين الواجبي والإمكاني، والظهور الأسمائي في الخلق يكون بمعنى التجلّي لا بمعنى الكينونة، والتجلي مراتبي لا بمرتبة واحدة.

٣٣. تصوير الفرق بين الإذن التكويني والتشريعي، وعلاقة الإذن التكويني باسم القيّوم، بل يستحيل خروج الإذن عنه البتّة.

٣٤. تصوير الجهاد الدفاعي والابتدائي، وكيفية عود الابتدائي للدفاعي، وكيف أنَّ القرآن خلو من تقسيمات الجهاد، وأنَّها نتاج الصناعة الفقهية لا غير.

٣٥. شرطية التبليغ في تلبية داعي الفطرة.

٣٦. تصوير أقسام الكفر قرآنياً.

٣٧. تصوير ملامح الطاغوت، ومستويات مواجهته، وذلك برفع الطاغوت عن بلاد المسلمين، ودفعه عنهم، ومواجهته في عقر داره.

٣٨. تصوير مواجهة قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) للثقافة السلبية السائدة التي مارسها الطغاة في تأريخ الإنسان، والتي عملت على مصادرة حقّه في الانتخاب، وإلغاء بعده القيمي.

٣٩. تصوير المراتب الأربع للولاء الإيجابي للوليّ المعصوم عليه السلام، وهي: مرتبة الحبّ والمودّة، ومرتبة الإمامة الدينية والولاية التشريعية القائمة على أساس إراءة الطريق، ومرتبة الإمامة السياسية، ومرتبة الإمامة والولاية التكوينية، القائمة على أساس الإيصال إلى المطلوب.

٤٠. تصوير كون المعنى الاصطلاحي القرآني حاكماً على المعنى اللغوي، بمعنى أنه هو الذي يُحدِّد المقصد اللغوي في صورة التوفّر عليه، لا أنَّ المعنى اللغوي يُحدِّد لنا المعنى الاصطلاحي، فإنَّ اللغة القرآنية هي فوق مستوى اللغة العربية، وأنَّ اللغة العربية هي المادّة الأوّلية للغة القرآن لا لاستعمالاته.

٤١. تصوير معنى الإخراج من الظلمات إلى النور، وحدوده، والقائمين به، مع بيان علاقة الإخراج بالأهداف القرآنية.

٤٢. الكشف عن السرّ في إخفاء الوعد وإعلان الوعيد في آية الكرسي.

٤٣. تصوير أنَّ السقف الأعلى في السُّلَّم الكمالي يكمن في الولاية الإلهية، كما أنَّ السقف الأعلى في التسفُّل البشري يكمن في ولاية الطاغوت، بُمحاكاة

لسقفي الوجود، الحقيقي بأشرف معانيه، والاعتباري بأخسّ معانيه.

٤٤. تصوير أنَّ تولّينا لله تعالى لا يعني قطع الصلة مطلقاً بالطواغيت وأتباعهم، فلنا مساعدة فقيرهم، وعلاج مريضهم، والعمل على هدايتهم، ومودّة الأقرباء منهم، من باب أنهم: (**نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل**... **فأعطهم من عفوك وصفحك**)، وكيف أنَّ الكثير من أتباع الطاغوت إنسانيون، صادقون في قولهم، مخلصون في عملهم، ولذا لا ينبغي الخلط بين التولّي والتعاطي.

٤٥. إنَّ المعصوم بحاجة مستمرّة إلى تدعيم عصمته، فهو مشمول بعملية الإخراج من الظلمات إلى النور، ولكن دفعاً لا رفعاً.

٤٦. تصوير كون إقامة العدل والقسط هدفاً قرآنياً متوسّطاً، وكون إخراج الناس من الظلمات إلى النور هدفاً نهائياً له.

٤٧. تصوير كون الاستبداد الطاغوتي في المسلك الإنساني مسبوقاً بشقاوة واستعداد للخطيئة، فوجدت في الولاية الطاغوتية مناخها الموبوء لتنطلق حركتها القهقرية في سلّم الكمالات.

٤٨. الكشف عن أسرار تعدّد الأسماء الإلهية وطبيعة العلاقة بينها القائمة على أساس التداخل في المهامّ، وحاكمية بعضها للبعض الآخر؛ وعلاقة ذلك كلّه بالاسم الجامع لها الواقع تحت مظلّة الذات المقدّسة.

٤٩. تصويرات الاسم الأعظم وعلاقته بآية الكرسي من جهة، وبالوليّ المعصوم من جهة أُخرى، مع بيان مراتبيته وانفتاحه على سائر المؤمنين.

٥٠. تصوير العلاقة بين كلمة التوحيد وبرهان الصدِّيقين، وعلاقة ذلك بالآية.

٥١. الكشف عن سرّ ختم بعض الآيات بالأسماء الحسنى.

٥٢. تصوير العناية القرآنية الفائقة بموضوعة التوحيد، والتي اقتضت

التأسـيس لموضـوعة التوحيـد الربـوبي، وأنَّ آيـة الكـرسي تُحقّـق لنـا ذلـك، فالتأسيس للتوحيد الربوبي من امتيازاتها، بـل إنهـا عـبّرت عـن ذلـك بـأرقى صوره ومراتبه.

٥٣. تصوير الفرق بين المعرفة الحقّة والمعرفة الاكتناهية، فـالأُولى يُطلـب منّا جميعاً تحقيقها، بخـلاف الاكتناهيـة فإنّهـا فـضلاً عـن محاليّتهـا تُفـضي إلى الضلال المبين، والمعرفة الحقَّة حضورية ولا ملازمة بين الحضور والاكتناه.

٥٤. تصوير الفـرق بـين الحيـاة الإبقائيـة والحيـاة البقائيـة، وبـين الحيـاة الإنسانية والحياة البهيمية، والفرق بين الإعدام والفناء.

٥٥. تـصويرات الـشفاعة وعلاقـة ذلـك بنظـام الوسـائط، وكيـف أنَّ الوسائط الإلهية تمثّل مراتب توحيدية ولا تتقاطع معه البتّة، فإنَّ نظام الوسائط لا يُوجد لنا الفيض بقدر ما هو وسيلة لوصوله إلينا، فوظيفة الوسيط تكمـن في استلام الفيض العُلوي ثم تحويله إلى ما يُناسب القوابل، وقد تحرَّك في ضوء الوسائطية الإذنية التوحيدية جميـع الأنبيـاء والمرسـلين، وكافـة المـصلحين في الأرض.

٥٦. تصوير معنى الإشاءة الإلهية، وعلاقة ذلك بإشاءة الإنـسان، فلـيس لمن شاء شيئاً وقَدرَ عليه أن يفعله إلا بعد موافقته لمشيئته سبحانه.

٥٧. تصويرات الكرسي والعـرش، والعلاقـة العلميـة والكماليـة بيـنهما، وتجلّياتهما في العالم الإمكاني.

٥٨. تصوير الفرق بين الإكراه الظاهري والإكراه القلبي، وبـين الإكـراه القلبي والإكراه النفسي، وعلاقة ذلك بالسير والسلوك.

٥٩. تـصوير ضرورة أسـبقية التـبرِّي عـلى التـولِّي، وعلاقـة ذلـك بآيـة الكرسي.

٦٠. تصوير علاقة الولايـة بقبـول الأعـمال وطلـب الكـمال، وعلاقتهـا

بالسير التنظيمي للمجتمع، وبالسير الأخلاقي للفرد.

٦١. تصوير مستويات الخلود، وبيان ضابطته، وعلاقة ذلك بالمُقايسات الإنسانية والمقايسات الإلهية من حيث السعة والضيق.

٦٢. بيان معنى سرّ الولي، وكيف أنَّ حفظ سرِّه من شروط التولّي، وهتكه أشدّ عليه من نصب العداء له.

٦٣. تصوير حدود النصوص التأويلية وعلاقة الراسخين في العلم بالتأويل.

٦٤. تصوير التأويل المفرداتي والإجمالي والجُملي، وتطبيقاته على آية الكرسي، وإثبات كون المُعطى التأويلي على مستوى المُفردات لا يقلّ أهمّية عن المعطى التفسيري لها، وبالتالي فإنَّ اللحاظ المجموعي للمفردات والنصّ، إجمالاً وجُملاً، تفسيراً وتأويلاً، يُشكِّل لنا رؤية صحيحة عن مقاصد النصّ.

٦٥. التصويرات الباطنية للتوحيد وللسماوات والأرض والشفاعة والفقر الإمكاني والكرسي والحفظ الإلهي والإخراج والظلمة والنور، مع بيان أسرار التبيين، والحقيقة الباطنية للولاية، وغير ذلك من موضوعات الآية الكريمة.

٦٦. وأخيراً تصوير كون الإكراه الفطري لا يخلو منه أحد، فكلّ موجود تدعوه فطرته لتحقيق كماله، فالإنسان مُكره على تحصيل كماله بداعي فطرته، وهذا الإكراه الذاتي عملية وقائية له، ولذلك فالدين غنيّ عن الإكراه لقوّة جذبه وكماله، ولتكفّل الفطرة بإكراه صاحبها على طلب كماله.

الإنجازات على مستوى أسلوب التعاطي مع المصادر التفسيرية

لابدَّ أن يُعلم بأنَّ العملية التفسيرية، فضلاً عن التأويلية، تحتاج جهداً استثنائياً واستقراءات طويلة النفس وتأمّلات عميقة النظر، فهي ليست

اجترارات وتخندق، وفوضى معلوماتية تراكمية دون تنظيم دقيق، وضبابية في رسم النتائج النهائية، كما هو الحال في السواد الأعظم من المصنّفات التفسيرية؛ وبالتالي فإنَّ التعاطي مع المصادر والمصنَّفات التفسيرية في المدرستين معاً لا بدَّ أن ينطلق من إحراز القيمة العلمية لها أوّلاً، ومدى اعتمادها المناهج الصحيحة والنتائج القريبة من روح النصّ لا من روح المُفسِّر واتجاهه.

بعبارة أُخرى: لابدَّ من إحراز حضور النصِّ القرآني أوّلاً و آخراً في استجلاء معانيه، لا أن يكون النصّ تابعاً لمقاصد المُفسِّر أو تابعاً لمُستجدَّات العصر، فملاحظة الواقع ومعطياته أمر في غاية الأهمّية، ولكنه لا تصل النوبة به بأن يكون حاكماً على النصِّ ومُطوِّعاً له، فهنالك مصنّفات تفسيرية كثيرة ضجّت بها المكتبات الإسلامية، ولكنها افتقرت إلى شيء واحد هو كلّ شيء، وهو النصّ القرآني نفسه، فهي مصنّفات حضر فيها المُفسّرون وغاب عنها النصّ، فكان الجري في أفكار وأجواء المفسِّر أكثر بكثير من الجري في أجواء النصّ! مع أنَّ الحاكمية في العملية التفسيرية تبدأ بالنصِّ وتنتهي به؛ وهذا ما لم نجده في جميع المصنَّفات التفسيرية إلا في حدود ضيّقة، حتى النماذج المعتبرة والتي احتلَّت مساحة كبيرة في النتاج التفسيري، فإنها هي الأُخرى لم تستطع أن تُغطّي معطيات النصِّ، بمعنى أن أدواتها كانت تمتدّ وتصل إلى المراد من بعض النصوص وتخفق كثيراً في نصوص أُخرى، أو أنها تختصر الطريق فتتجاوز النصوص التي تُشكِّل عقبات معرفية أمامها، رغم اعتقادنا بأنَّ جملة من هؤلاء المُفسِّرين مثّلوا محطّات مهمّة في العملية التفسيرية، بل ومن روَّاد العملية التفسيرية، لاسيَّما المعاصرين منهم الذين يُشار إليهم بالبنان[1].

---

(١) لعلّ مراد السيد الأُستاذ (دام ظله) من المعاصرين هم العلامة الطباطبائي صاحب =

وقد كانت لنا وقفات كثيرة وطويلة حاكمنا فيها عدداً غير قليل من آرائهم، مع عدم بخسهم حقّهم، فقد بيَّنا - على طريقتنا- نقاط القوّة في أقوالهم، ثم مناقشتها وإبطالها في صورة عدم قبولنا بها مطلقاً، أو عرض البديل الأفضل والأصلح في صورة صحَّة الأصل فيها وضعف الاستدلال عليها، أو تبنِّيها في صورة تماميتها.

وقد كانت لنا اهتمامات دقيقة في المصادر الأُخرى التي جاءت في طول القرآن والسنّة الشريفة والقرائن العقلية، والتي استعنـَّا بها لفهم النصّ القرآني، من قبيل: المعاجم اللغوية الموثوقة، و علوم القرآن، وعلوم اللغة، والعلوم الإنسانية، والمصنَّفات الإنسانية، والتجارب العلمية، والعرفان بقسميه، فضلاً عن اعتقادنا الراسخ بدور الطهارة القلبية وأصالة الإيمان في فهم النصّ، وذلك بمعيّة القدرات الذاتية التي ينبغي أن يتوفَّر عليها المُفسِّر.

الإنجازات على مستوى النتائج

نجد أنَّ من العسير اختصار النتائج الجديدة التي جاءت بها هذه الدراسة القرآنية التخصّصية، وذلك لأنَّ الاختصار الصحيح ينبغي فيه حفظ أُصول الأفكار بعبارات مضغوطة، وإذا راعينا أُصول الاختصار سيفوتنا الكثير من أُصول الأفكار، وإذا ما توسّعنا في ذلك مراعاة لبسط الفكرة خرجنا عن

=الميزان، والعلامة الآلوسي صاحب روح المعاني، وأما من المتقدّمين - بنكتة ذكر المعاصرين- فلعلّه يُريد الفخر الرازي صاحب مفاتيح الغيب، والطبري صاحب جامع البيان في تأويل القرآن، والبيضاوي صاحب أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ فالطباطبائي مثلاً ترك نصوصاً قرآنية كثيرة بلا تفسير، ففي سورة البقرة تُركت أكثر من خمسين آية بلا تفسير، مع أنها تتضمّن مطالب عميقة ومهمّة، في حين إنه قدّس سرّه قد أفرد بحوثاً مستقلّة لآية واحدة وربما جزء آية.

هدف الاختصار، وهنا تكمن الصعوبة؛ ولذلك سنحاول تقسيم النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة إلى قسمتين ثنائيتين، في ضوء التفسير والتأويل والنظرية والتطبيق، فيتحصّل لدينا ما يلي:

أوّلاً: النتائج التفسيرية على مستوى النظرية.

ثانياً: النتائج التفسيرية على مستوى التطبيق.

ثالثاً: النتائج التأويلية على مستوى النظرية.

رابعاً: النتائج التأويلية على مستوى التطبيق.

ومن الواضح بأنَّ مرادنا من التطبيق هو ما يتعلَّق بتفسيرنا وتأويلنا لآية الكرسي؛ وسوف يكون القسم الأوّل أوسع دائرة من عنوانه، حيث سوف ندرج تحته مجموعة نتائج تتعلَّق بالمقدَّمات العلمية والفنيّة التي تقدَّمت أُصول النظرية التفسيرية، وسنقتصر على القليل منها وباختصار شديد، كما سنعتمد كثيراً على اطلاع القارئ على أصل هذه الدراسة، فذلك هو الضمانة الوحيدة لنا لإيصال الأفكار صحيحة إليه بشكلها المختصر، علماً بأنَّ الكثير منها سوف يكون عرضها بأُسلوب الإشارة.

النتائج التفسيرية على مستوى النظرية

• إنَّ القرآن هو الكتاب الأفضل في تقديم القراءة الإصلاحية للإنسان والمجتمع.

• إنَّ القرآن في الوقت الذي أمر بالتدبّر فيه فإنه قدّم لنا جملة من أدوات التفكير والتدبّر، من خلال قصصه وتمثيله ورمزيته ودعوته للسير الأنفسي والآفاقي.

• الكشف عن كون الاتجاهات التفسيرية هي الحاكمة على السواد الأعظم من المصنَّفات التفسيرية، فافتقرت إلى التوثيقات المعرفية وتعاظمت فيها القناعات الفردية والفئوية؛ ولذلك فإنَّ المكتبات الإسلامية في مجال التفسير لم

تقدّم بعد نماذج كاملة، رغم وجود الدورات الكثيرة، فإنها دورات إجمالية وليست تفصيلية، بمعنى أنها لم تقف على جميع النصوص القرآنية، فهنالك الكثير الذي لم يتعرَّضوا له إلا ضمن أُفق ضيّق لا يرتقي حتى للتفسير المفرداتي الذي قدَّمته هذه الدراسة فضلاً عن الجُملي والموضوعي؛ ولا ريب بأنَّ غياب المنهجة في الاستدلال والعرض والتنظيم أفضى بها أن تكون مدوّنات ركامية المعلومات ضعيفة النتائج؛ والغالب على هذا الركام المعلوماتي هو صفة العندية[1] لا النصّية؛ علماً بأنَّ إشكالية اعتماد الاتجاهات تتعمّق وتتعقَّد عندما تدخل في البُعد التأويلي.

• إثبات كون الرواية تُسهم كثيراً في تعميق الفهم القرآني، وتفتح آفاقاً لا غنى للمفسِّر عنها أبداً.

• الأسلوب التفسيري التركيبي هو الأسلوب الأمثل في قراءة النصّ القرآني.

• تقسيم النصوص القرآنية ضمن دوائر ثلاث، دائرة البيان ودائرة التبيان ودائرة التبيين، والبيانية غنية عن الأغيار، والتبيانية بحاجة إلى متخصّص، والتبيينية وظيفة المعصوم، وأما التأويل فمساحته محدودة.

• لابدَّ من التعاطي الجدي مع الآفاق الثلاثة التي يشتمل عليها النص القرآني، وهي أُفق التمهيد، وأُفق المواد الأوّلية وأُفق النتائج، وهذه من أهم النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة.

• ومن النتائج المهمّة والأساسية: ضرورة الاعتقاد بأنّ النتائج المعرفية التي تُفضي إليها العملية التفسيرية لا يُمكن القول بمطابقتها للمعاني الواقعية

---

(١) اصطلاح العندية أو العندياتية يُراد به المعلومات التي لا أصل لها ولا مصدرية سوى الشخص القائل بها؛ وأما النصِّية فهي المعلومات التي لها جذر وأصل صحيح.

التي عليها النصّ القرآني، لأنَّ كلّ ما يُقدَّم فيها إنما يُمثّل السقف المعرفي الذي عليه المفسِّر لا النصّ المفسَّر؛ وهذا لا يلغي اعتماد النتاج التفسيري القائم على أساس المناهج المعتمدة، وإنما هو ترشيد إلى ما يحمله النصّ من آفاق يعسر الوقوف على واقعيتها بآلة الحصول.

• لقد رفضت هذه الدراسة أي محاولة لتمييع الدلالات اللفظية، ولذلك عقدت أكثر من فصل في إبراز الدور الدلالي للمفردة، سواء في العملية التفسيرية أم التأويلية، معتبرة أنَّ عمق المفردة هو عمق للنصِّ، وأنَّ المفردات تحمل في رحمها بذور رؤى جديدة وإشراقات لعلّها تُسهم إلى حدٍّ ما في تغيير خريطة التفسير التي ما انفكّت عن حركتها الدائرية.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ الرمزية مرحلة إنقاذ للقارئ الحداثوي - بالمعنى الغربي- بعد تنصّله عن المُعطى الإلهي، فهم إلهيون ولكن بمُعطى بشري.

• لم يعتبر القرآن الكريم مخاطبه الإنساني مجرّد حاضنة وذاكرة تحفظ بياناته، وإنما اعتبره خليفة الله في الأرض وأنه جدير بحمل الصفات الإلهية، ولذلك قد حارب القرآن الكريم ثقافة التلقين ودعا إلى ثقافة التدبير، وهذه النتيجة قلَّما التفتت إليها الدراسات القرآنية.

• رجَّحت هذه الدراسة أن تكون فواتح السور أرضية الرمزية الفاعلة في القرآن كلّه، بمعنى أن للرمزية مرجعية تُحدّد خطوطها البيانية، وهذه المرجعية هي الفواتح.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ المثل القرآني وسيلة هدايتية سلكها القرآن لتحقيق أهدافه الكبروية، بعد أن كان المثل وسيلة تقريبية لواقعيات استعصى حضورها على عالم اللفظ، إضافة إلى أهدافه الأُخرى، كالتذكير والتذكّر، والدعوة إلى التفكّر.

• دعت هذه الدراسة إلى قراءة تُراثنا وفهمه والأخذ منه بما يحكي واقعنا، ونقدت الأصوات التي لا تملك إلا الصدى والتلقّي المنبوذ أو ثقافة التلقين، ودعت إلى ثقافة الرصد والنقد.

• رفضت هذه الدراسة فكرة الترادف بين المتن والنصّ، واعتبرته مجرّد تسامح، لأنَّ النسبة بينهما هي العموم المطلق، فكلّ نصّ اصطلاحي هو متن جزماً.

• وتوافقت هذه الدراسة مع التناصّ الإيجابي القائم على أساس التوافقية أو التوفيقية، ورفضت تماماً التناصّ السلبي القائم على أساس التلفيق.

• التزمت هذه الدراسة بعصرنة النصّ، واعتبرته الرافد الحقيقي لحياة النصّ، قد صوّرت عصرنته من خلال الالتزام بالظهور المكثّف في أكثر من مصداق، فالآية حيَّة بوفرة الانطباق ولا تموت أبداً.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ معظم المصنّفات التفسيرية على كثرتها تفتقر إلى شيء واحد هو كلُّ شيء، وهو النصّ القرآني نفسه، فقد حضر المُفسِّر وغاب المُفسَّر.

• دعت هذه الدراسة إلى ضرورة التعاطي مع المُفردة القرآنية في ضوء الاصطلاح والاستعمال القرآني لا في ضوء المفاد اللغوي فحسب، وهذا ما يُسهم في تقديم أبجدية تفسيرية جديدة.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ الاختلافات الظاهرية الدلالية لمفردات النصّ مع المُعطى التأويلي همزات وصل تُصحِّح لنا قراءة النصّ لا أن تُعمّق درجات التباين.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ آية الكرسي متكوّنة من مقاطع ثلاثة، وليست المقاطع الثلاثة ثلاث آيات منفصلة مضموناً، وإن جاء الترقيم القرآني بذلك.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ الدلالة السياقية لا تقلب المعنى الحقيقي مجازاً،

لأنها لا تتعلَّق بالمفردة، وإنما بالمعنى التركيبي الذي يُمثِّل المعنى الحقيقي الجديد.

• رفضت هذه الدراسة بشدَّة أنّ تكون القراءات الموروثة ـ التي تُشكِّل رصيداً معرفياً مهماً ـ حاكمة على القراءات المعاصرة، ولا على فهم القارئ المعاصر، ولا يُمكن أن تكون مقياساً للقراءات المُعاصرة، لأنها في الأعمّ الأغلب تأثّرت بالسلوك الجمعي من جهة، وأنها ابتنت على موروث يفتقر إلى التحقيق من جهة أُخرى.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ للآية المنسوخة أدواراً أُخرى لا تقل أهمّية عن الدور الذي توقَّفت عنه، تتمثّل بالدور التفسيري المباشر، والدور الصياغي في حفظ النكات البلاغية الداخلة في مسألة الإعجاز، ودور الهداية، وغير ذلك.

• رجَّحت هذه الدراسة القبول بقول اللغوي إذا أورث ظناً نوعياً مُعتبراً لا شخصياً، فضلاً عن القطع والاطمئنان، كقرينة على أقلّ التقادير، فيما إذا لم يقم دليل معتبر مُخالف له.

• ومن نتائج هذه الدراسة إعطاؤها الأهمّية البالغة للمُعطى الإنساني في تحديد ملامح قراءة النصّ الديني، وبالتالي فإنَّ القراءة الموضوعية للنصّ ينبغي أن لا تنفكّ عن مُعطيات العلوم الإنسانية، كما اعتبرت الرؤى الفلسفية وتأمّلاتها الجادّة لتكون رافداً حقيقياً لقراءة الأبعاد الخفية في النصّ القرآني.

• من جملة المرتكزات التي انطلقت منها هذه الدراسة الاعتقاد الراسخ بوحدة النصّ وتعدّد المعنى، معتبرة أنَّ عدم الالتزام بوحدة النصّ القرآني مُعوِّق حقيقي ومانع معرفي عن الوصول إلى أبجدية قراءة القرآن الكريم وفهمه.

• أسَّست هذه الدراسة لنظام الأوتاد والمحورية القرآنية والمحور العامّ الذي أسمته بالمحور المُلتقى، معتبرة أنّ الأوتاد القرآنية هي المادّة الأساسية في

البناءات القرآنية، وهي الأبجدية الأُولى والعناصر الأساسية المؤثّرة في الحركة المعرفية للنصوص الأُخرى؛ وأعطت هذه الدراسة للمُحور المُلتقى مصداقاً نصّياً على مستوى التفسير، ومصداقاً تكوينياً على مستوى التأويل، وقد أفردت فصلاً لدراسة الأوتاد والمحاور، وعبَّرت عنها بالنقاط المركزية في القرآن الكريم.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ المُحكم والمُتشابه يتأثّران كثيراً – سعةً وضيقاً– بشخصية القارئ، فالمُحكم مُحكم لقارئه، والمُتشابه مُتشابه لقارئه أيضاً، فدائرة الخلاف تشمل المُحكم أيضاً، ولكن بلحاظ القارئ لا بلحاظ المُحكم نفسه.

• أسَّست هذه الدراسة لمفهوم السُّلَّمية الذاتية للقرآن الكريم، معتبرة أنه يُمثّل النظام الداخلي للسير المعرفي فيه، وقسَّمت هذه السّلَّمية إلى تقسيمات عديدة، من قبيل السُّلَّمية المعرفية والسُّلَّمية المعنوية.

• أسَّست هذه الدراسة إلى ضرورة تحديد موقعية النصّ المراد تفسيره بالنسبة للقرآن الكريم، لاسيَّما إذا كان النصّ المُفسَّر وتداً قرآنياً.

• الكثير ممَّن تصدّوا للعملية التفسيرية بالأُسلوب الموضوعي لم يُدركوا بعد الاثنينية الحقيقية القائمة بين التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، واقترانهما لا يُصحّح لنا وحدة العنوان بينهما.

النتائج التفسيرية على مستوى التطبيق

• قدَّمت آية الكرسي رؤية عميقة في توحيد الله تعالى ومعرفته.

• أوّل رمزية سجّلتها آية الكرسي بالغة الدقّة والعمق، أشارت بها إلى جامعية الكمال والجمال والجلال، من خلال مفردة: (الله)، كما تجلّت الرمزية في الآية الكريمة بوجودها المجموعي للتوحيد والاسم الأعظم والإخراج من الظلمات.

• إنَّ أقرب معنى لمفردة (إله) هو المعبود، فيكون المفاد هـو أنـه لا معبـودَ موجودٌ سواه، وبضميمة لفظ الجلالة (الله) يكون المؤدّى: هو المُحتجـب عـن الأنظار، المرتفع بتمام الكمال، لا معبود موجود سواه.

• انتهت هذه الدراسة إلى أنَّ الدين الحقّ رشده ذاتي، والدين الباطل غيّـه ذاتي، والرشد كلّه في اتّباع الأوّل، والغيّ كلّـه في اتّبـاع الثـاني، فينتفـي معنـى الإكراه على الدين الحقّ لأنه الرشد الموافق للفطرة.

• يُحلَّل قوله تعالى: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ﴾ إلى جُملتين اسميتين، الأولى: (هـو الله)، والثانية: ﴿لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾، وفي ذلك عرض للحقيقة في صورتي الإجمـال وتفصيل أوّل، وأما التفصيل الثاني فبواسطة العرض الأسمائي في قوله تعـالى: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، وأنَّ: ﴿الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ اسم واحد مُركَّب تركيباً مزجيـاً، تُـؤدّي مفردتاه معانٍ خاصَّة، ويُؤدي تركيبهما معنى أخصّ، وهذه الأخـصّية لُـوحظ فيها حكاية الكمال الأعظم للاسم الأعظم.

• الحيّ اسم ذاتي خالص يرتبط بسلسلة التوحيد الصفاتي، والقيّـوم اسـم أفعالي يرتبط بسلسلة التوحيد الأفعالي، والوجود الإمكاني يقع مبـاشرة تحـت مظلّة الأسماء الفعلية المنضوية جميعاً تحت مظلّة اسم القيّوم.

• انتهت هذه الدراسة إلى أنَّ التعاطي مع الطبيعة الإيمانية عـلى أنهـا هـي الأصل إستراتيجية قرآنية، وأنَّ الكفر هو مجرّد حالة عارضـة، فقـدَّم الطبيعـة الإيمانية على الحالة العارضة في المقطع.

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ السقف الأعلى في السُّلَّم الكمالي يكمن في الولايـة الإلهية، وأنَّ السقف الأعلى في التسفُّل البشري يكمن في ولاية الشيطان، بنوع محاكاة مع سقفي الوجود، الحقيقي بأشرف معانيه، والاعتباري بأخسّ معانيه.

• إنَّ ولايتنا لله تعالى لا تصدق ولا تثمـر مـا لم نتخـلَّ عـن كـلّ العلائـق الطاغوتية، وعلى رأسها حبّ الدنيا والخلود إلى الأرض.

• إنَّ ثبوت الولاية الطولية للغير لا بدَّ أن لا يلزم منه شبهة الشرك، وإن كان خفيّاً، فإذا كانت بمعنى التصرُّف من حيث انتهى تصرّف الله تعالى، فذلك مشوب بالشرك، وإذا كان بمعنى العمل وفق ما اقتضاه الأمر الإلهي فذلك توحيد خالص.

• مهما بلغت درجة كمال المعصوم فهو بحاجة مستمرّة إلى تدعيم عصمته، بمعنى أنَّه بحاجة مستمرّة لعملية الإخراج من الظلمات إلى النور، ولكن دفعاً لا رفعاً.

• ليست هنالك ولاية إلا لله تعالى وحده، وأما الولايات الأُخرى المجعولة من قبله تعالى فإنها تجلّيات لولايته الحقة، فتبقى الولاية له فاردة، ولذا فالرادّ على الإمام رادّ على الرسول والرادّ على الرسول رادّ على الله تعالى، لأنَّ الولاية واحدة.

• إنَّ التوحيد الأفعالي يخلص بنا إلى أنه لا مؤثّر في الوجود إلا هو، إما بنكتة افتقار الكلّ إليه، وهو قول الفلاسفة، وإما بنكتة أنه لا موجود سواه، وهو قول العرفاء، ومرادهم: لا موجود حقيقي ذاتي سواه، وما عداه وجود ظلّي تبعي.

• إنَّ لمطلع آية الكرسي: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾، صلة وثيقة ببرهان الصدّيقين، الذي يكون الطريق فيه للمقصود عينه، وهذا البرهان برهان تأمّلات لا برهان مقدّمات.

• إنَّ كلمة (الله) التي تحكي الاسم الأعظم المُستجمع لكلّ كمال، وكلمة التوحيد العظمى (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) التي تعني الوحدة غير العددية، مُتجانستان تماماً، ومنه تفهم سرّ استتباع كلمة التوحيد لكلمة الجلالة في الآية الشريفة.

• إنَّ التعبير القرآني بالعلم بما بين اليدين والخلف كاشف عن الإحاطة الربوبية، وأنَّ الجميع واقع تحت سلطته سبحانه، فلا يُوقع منهم ما لا يريده

وما لا يرضاه.

• إنَّ الوسائط التي شاء الله تعالى لها أن تُحيط بشيء من علمه هو كرسيُّه سبحانه، فالآية تُطلق عنوان الإشاعة وتُنبئ عن حصول المُستثنى، ثمَّ تمثّل له بالكرسي.

• كرسيُّه من مراتب علمه، أُفق تدبيره يشمل السماوات والأرض، وسعته علمية إحاطية، فهو مُحيط بها علماً، والعرش مُحيط به علماً، وسبحانه محيط بالجميع علماً.

• الإكراه القلبي غير مقدور عليه فيكون نفيه عبثياً، فالمنفي هو الإكراه الظاهري، ولكون الإكراه على الظاهر غير محقّق للدين الصحيح فقد جاء نفي الإكراه عليها.

• الخلود للأرض تنصّل عن قيم السماء، التي جاءت لتنقذ الإنسان من حاكمية المادّة لا القضاء عليها، ففي تملّكك لها حُسن مآب، وفي تملّكها لك سوء عاقبة.

• من تمسَّك بالولي المعصوم وبطاعته كان من الراشدين، ومن تنصَّل عنه وأبدله بآخرين كان من الغاوين، عابداً للطاغوت محكوماً له.

• لا يقتصر الإيمان بالله على التولِّي، فتلك مرحلة طولية تسبقها مرحلة التبرِّي من كلّ طاغوت وأتباعه، وقد أكَّدت آية الكرسي هذه الطولية، ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ**﴾.

• لا بدَّ للشفيع من الإحاطة المعرفية بالمُشفَّع له، وإلا ستُردّ شفاعته، والردّ يكشف عن عدم أهليّته، مع أن الشفيع القرآني مقبولة شفاعته؛ وأنَّ شفاعته وظيفية وليست تبرعية، لاسيَّما فيما يتعلَّق بالشفاعة التكوينية.

• أثبتت آية الكرسي علمه سبحانه بالعلم الفعلي للخلق بقوله: ﴿**مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ**﴾، والامتدادي القادم بقوله: ﴿**وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾.

• للشفاعة سلوكان عمليان، أُخروي لأصحاب المقام المقبـول، ودنيـوي للكُمَّل من أوليائه سبحانه، ومَن نال الشفاعة الدنيوية كان الأقرب لنيلهـا في الآخرة.

النتائج التأويلية على مستوى النظرية

• اعتبرت هذه الدراسة أنَّ المرتكز الأساسي للعملية التأويلية هو الرمزية، فإذا ما فقدته سقطت من رأس، وعليه فالنتاج التأويلي يتوقّف على مقـدار مـا توفّر عليه المؤوّل من الرمزية.

• إنَّ المساحات الإشراقيـة لا تُقـاس بهـا المـساحات البرهانيـة، فـالأُولى امتدادية والأُخرى انحصارية، فالمعرفة الشهودية فوق مستوى مرتبـة الإدراك العقلي.

• إنّ السالك إنّما تترتّب معارفه في ضوء تعاملـه مـع المـصداق الخـارجي بخلاف المعرفة البرهانية فإنّها تترتّب في ضوء التعامل مع المفهوم، وشتّان بـين التجليتين.

• الخزائنية أرضية التأويل والمُستودع الفعـلي للكـمالات الإلهيـة المُطلقـة، وهي مُلتقى جميع الآثار الأسمائية، فلا يُتصوَّر أثر لاسم منه إلا وهو موصـول بالخزائنية، ولها ضروب من التجليات، منها الوليّ المعصوم المُعبَّر عنـه بقطـب الرحى.

• مـستويات أرضـية التأويـل (الإشـارة واللطـائف والحقـائق) عـسيرة التحصيل، ولكن المعرفة الأسمائية والإشارات القرآنيـة والتنبيهـات الروائيـة والمذاكرات العلمية والوعد الإلهي بتعلـيم عبـاده المُتقّـين والعـيش مـع روح القرآن والعمل على فهمه والعمل به والجاذبية الباطنية، كلّ ذلك يُساعد عـلى فهم الكثير من أسرار القرآن.

• القـرآن الكـريم بتمامـه مـادّة تفـسيرية وتأويليـة، ودعـوى الانحـصار بالمتشابه منه باطلة، فإنَّ الحقيقة التي تستند إليها البيانات القرآنية ثابتة لجميـع آياته.

• إنَّ التحديد بالبطن الواحد أو السبعة أو السبعين مجـرّد تقريـب لأصـل فكرة البطون التأويلية، أو من باب مخاطبة الناس على قدر عقولهم.

• النقولات الروائية والتأريخية لا تتّفق مع فكرة اختصاص التأويـل بـالله تعالى، فضلاً عن قرائن وروايات شمول الراسخين في العلم، فالواو عاطفة لا استئنافية.

• لا بدَّ من العلاقة بين الظاهر بالباطن، ولذا فالتأويل لا يُعفى من لحـاظ الوجه الدلالي للمفردة، وبذلك تتشكّل الرؤية الصحيحة.

النتائج التأويلية على مستوى التطبيق

• القيُّومية مرجعية كلّ حاكم ومحكوم، وهي التعبير الظلّي لاسـم الـذات الجامع (الله)، فهنالك اسم مرجع باطن للأسماء الذاتية، وهو: «الحيّ»، واسم مرجع باطن للأسماء الفعـل، وهـو «القيُّـوم»، والقيُّوميـة صـفة مـن صـفات الفعل، حيث لا يُمكن نسبتها للحقّ سبحانه دون فرض وجود ممكن.

• من الضروري جداً التمييز بين فكـرة الوسـاطة والـتجلّي، فقـد يكـون الخلق تجلّياً ومظهراً للاسـم الأعظـم دون أن يعنـي ذلـك أنَّ واسـطة فيـضه الحصرية هي الاسم الأعظم، وبذا يرتفع التنافي بين وسائطية جبرئيـل لنـزول القرآن على قلب الخاتم صلى الله عليه وآله في الدنيا، وبين كونه صلى الله عليـه وآله الصادر الأوّل والتجلّي الأتمّ للاسم الأعظم، فهـو صـلى الله عليـه وآلـه واسطة فيض عالم الإمكان بأسره.

• إنَّ الاسم الأعظم هو الذات المقدّسة المُتحيِّثـة بكمالاتهـا، وهـو الاسـم

الجامع المحيط بالأسماء والمنشأ لها، وأما مظهره وأثره في عالم الإمكان فهو الإنسان الكامل.

• الأسماء الحسنى محكومة لعلاقة التداخل، بأن يكون بعضها مُحيطاً بالبعض الآخر أو محكوماً له، حتى ننتهي إلى اسم جامع مُحيط بالجميع، فيستحقّ أن يكون الاسمَ الأعظم.

• إنَّ نظام الوسائط لا يُوجد لنا الفيض بقدر ما هو وسيلة لوصوله إلينا، فوظيفة الوسيط تكمن في استلام الفيض العُلوي ثم تحويله إلى ما يُناسب القوابل.

• من الأسرار العميقة في الشفاعة أنَّ الشفعاء المأذون لهم إنما يشفعون في صورة انعقاد الإذن لهم، فهم لا يشفعون لأيّ أحد، وإنما اتّباعاً لحيثية الانعقاد.

• خزائنه سبحانه مودعة في كرسيّه، وهي الجامعة للتفاصيل التكوينية، فتكون الصورة الباطنية للكرسي عين الخزائنية، ويكون أحدهما مُفسِّراً للآخر.

• لولا الكرسي لَمَا استقرّ شيء في الوجود، والخزائنية تعبير عنه، ولذلك صلة وثيقة بمقام الخلافة الإلهية.

• الكفر بالطاغوت تخلية كاملة من أصله وفرعه، والإيمان بالله تعالى احتماء به وكفّ الانتماء إلى غيره؛ فمن أكمل تخليته وتزيَّن بتحليته استمسك بالعروة الوثقى.

• الإخراج الحقيقي من الظلمات إخراج من الصور الباطنية الظلمانية الحاكمة على السير والسلوك، والإخراج المقابل إخراج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر.

• الحقيقة واحدة فتنتمي للواحد، والزيف له وجوه وانتماؤه للشتات؛ والنور توحيدي والظلمات كُفرية وشركية؛ فمن كفر بالطاغوت برئ من

شتاته، ومن آمن بالله تعالى اجتمع في وحدانيته.

• باطنية الخلود تكمن في ربط عذاب الدنيا الكائن بمتابعة الطاغوت بعذاب الآخرة.

• قد يكون بعض خلقه مظهراً لكمال كرسيه وآخر مظهراً لكمال عرشه، كما أنَّ هنالك مظهراً لرحمته وقدرته ورضاه وغضبه.

• الإنسان الكامل هو خليفة الله في الأرض، وهو الأقرب لمقام تجلّي الكرسيّ فيه، لكونه مرتبة رفيعة من مراتب علمه سبحانه، ومظهراً للحكم والسلطة والنفوذ.

• المراد بالإخراج والإدخال في النور أو الظلمات إملاء أو إخلاء المُستودع القابل لفيوضات النور ولهلكات الظلمات، وهو ذو طبيعة وجودية تكوينية، فليس لِمُريد الإخراج والإدخال تحقّق ذلك تبعاً لرغبته.

• الخلود بمُقايسات الإنسان يختلف عنه بالمقايسات الإلهية، والخلود في الآية لا يتوقَّف تصوّره على تصوّره بالمقايسات الإلهية.

• الكرسي كلمة وجودية ضاربة في أزلية العلم، وهو مظهر اللوح، أو هو النفس الكلّية الجامعة المسماة باللوح؛ والأشياء فيه مصوَّرة بوجه تفصيلي، وهيمنته هي الإحاطة بالتفاصيل، وهو معنى قوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾.

• الطاغوت ليس جهة يصدر منها الظلم أو الظلمة، وإنما هو الظلم والظلمة، فتكون آثاره المُسانخة لحقيقته ضرورية بالنسبة له، كما قيل بأنَّ الذاتي لا يُعلَّل.

• للسماوات بُعد معنوي يتعلَّق بمقام القرب منه تعالى، وللأرض بُعد يُشير للتسفّل والبعد عنه تعالى؛ والنصّ على كون السماوات والأرض ملكاً له سبحانه يُدلِّل على أنَّ ملكية مقامي القرب منه والبعد عنه له سبحانه.

مسك الختام

بالرغم من أنَّ هذه الرحلة، العلمية الاستقصائية الاستكشافية للمعالم الجديدة للنظريتين التفسيرية والتأويلية، وللمعاني الجديدة لآية الكرسي، كانت رحلة مضنية وطويلة جداً، فقد استغرقت كتابتها قرابة أربع سنوات متواصلة، إلا أنها كانت رحلة مُوفّقة بجميع المقاييس، ولعلّ أفضل مواضع التوفيق فيها هو العيش مع روح القرآن والتواصل مع معطياته وعجائبه التي لا تخبو ولا تنتهي.

إنَّ هذه الدراسة الجادَّة قد فتحت أمامنا أبواباً جديدة في كيفية التعاطي مع النصّ القرآني، وهذا هو الدرس الأهمّ الذي حاولت هذه الدراسة الوصول إليه، ونزعم أنها نجحت في ذلك، وعسى أن تكون نافذة مشرعة أمام طُلاب العلوم القرآنية للتعاطي مع النصّ القرآني برؤية جديدة قائمة على أصل لا يُمكن التفريط به البتّة، وهو حاكمية النصّ القرآني، ودوره في تحديد المنهج التفسيري.

إنَّ من فضائل هذه الدراسة التخصّصية أنها جمعت بين النظرية والتطبيق، وتداركت بقدر المُستطاع في التطبيق ما فاتها في التنظير، فشكَّلت العملية المزجية بين النظرية والتطبيق أُفقاً جديداً في عرض القراءة الأمثل؛ علماً بأنَّ هذه الدراسة - على ما بدت عليه من تركيز في بيان الأفكار وتنظيم المعلومات- لم تغفل المسألة الأساسية التي جاء بها القرآن الكريم، والتي تتمثّل بإخراج الإنسان من ظلمات الطاغوت إلى نور الله الذي أشرق في القلوب، فأبصرتها القلوب المؤمنة، وعمت عنها القلوب المنكوسة؛ فكانت

هذه الدراسة تسير في ركب العملية الإخراجية على مستوى النظرية والتطبيق معاً؛ وقد شكّلت المسألة الأخلاقية والعرفانية مساحة كبيرة في طيّاتها؛ فكانت المفردة والفكرة العلمية تصطفّ إلى جنبها الذكرى والموعظة؛ كما أنَّ المسألة العقائدية كانت حاضرة بقوّة؛ ولم يكن عرضها بمعزل عن إيجاد الباعثية للتغيير، فكانت الدراسة دراسة عملية للسير في ركب الإخراج من الظلمات إلى النور بأفضل المقاييس؛ آملين التوفيق لتقديم دراسات أُخرى تسير في هذا الركب العلمي الإرشادي، والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر

١. الاحتجاج، للشيخ أحمد بن علي الطبرسي، تحقيق السيد محمد باقر الخرسان، دار النعمان للطباعة والنشر، طبعة ١٩٦٦ م، النجف الأشرف.

٢. الأربعون حديثاً، للسيد الإمام روح الله الخميني، تعريب السيد محمد الغروي، دار الكتاب الإسلامي، قم المقدّسة.

٣. أسباب نزول الآيات، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، مؤسسة الحلبي وشركائه، ١٩٦٨ م، القاهرة.

٤. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، طبع (نشر البلاغة)، الطبعة الأولى، قم، ١٣٧٥ش.

٥. الأصفى في تفسير القرآن، للمولى محمد محسن الفيض الكاشاني، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، قم المقدّسة.

٦. أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق الشهيد مرتضى مطهَّري، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، مؤسسة أُمّ القرى للتحقيق والنشر.

٧. الأُصول من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم المقدّسة.

٨. الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، للفقيه المتكلم أبي عبد الله محمد بن النعمان الحارثي المعروف بـ(الشيخ المفيد)، تحقيق ونشر قسم

الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، الطبعة الأُولى، ١٤١٢ هـ، قم .
٩. إقبال الأعمال، للسيد رضي الدين علي بن موسى جعفر بن طاووس، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.
١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.
١١. بحث حول الإمامة، حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد الكسار، دار فراقد، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٧م، قم المقدّسة.
١٢. بحوث عقائدية (العرش والكرسي في القرآن الكريم)، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، قم المقدّسة.
١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس آية الله السيد العلامة كمال الحيدري، بقلم الشيخ عبدالله الأسعد، دار فراقد، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ، قم المقدّسة.
١٤. البداية والنهاية، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨ هـ، بيروت.
١٥. البرهان في تفسير القرآن، للعلامة المحدّث السيد هاشم البحراني، مؤسسة المجتبى للمطبوعات، الطبعة الأُولى المحقّقة، ٢٠٠٧ هـ، قم المقدّسة.
١٦. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ، القاهرة.
١٧. بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق ميرزا محسن باغي، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤هـ، طهران.
١٨. تأويل القرآن، النظرية والمعطيات، للسيد كمال الحيدري، دار فراقد،

الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، قم المقدّسة.

١٩. التأويل في مُختلف المذاهب والآراء، للشيخ الأُستاذ المُحقِّق محمد هادي معرفة، مركز المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤٢٧ هـ، إيران.

٢٠. تحف العقول عن آل الرسول، للشيخ الثقة الجليل الأقدم أبي محمد الحسن بن علي بن شعبة الحرَّاني، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة.

٢١. تسنيم (تفسير القرآن الكريم)، للشيخ آية الله عبد الله جوادي آملي، مطبوع باللغة الفارسية.

٢٢. تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، للميرزا مهدي مدرس آشتياني، نشر جامعة طهران، ١٩٨٧ م، إيران.

٢٣. تفسير البحر المحيط، لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الأندلسي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأُولى، ١٤١٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، للقاضي أبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت: ٧٩١ هـ)، تحقيق مجدي فتحي السيد وياسر سليمان، نشر المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٢٥. تفسير العياشي، المحدّث الجليل أبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي، تصحيح وتحقيق وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

٢٦. تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار) ، من دروس الشيخ محمد عبده، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا، تعليق وتصحيح سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣هـ.

٢٧. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
٢٨. تفسير القرآن الكريم، لصدر الدين الشيرازي، حقّقَّه وضبطه وعلَّق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨ م، بيروت.
٢٩. تفسير القرآن الكريم، للشيخ الأكبر مُحيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب، انتشارات ناصر خسرو، طهران.
٣٠. تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، تصحيح السيد طيّب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة.
٣١. التفسير الكبير، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني المعروف بـ: (ابن تيمية)، تعليق د. عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
٣٢. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المُحكم، لمؤلفه العارف الكامل السيد حيدر الآملي، تحقيق وتعليق السيد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، مطبعة أُسوة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ هـ، إيران.
٣٣. تفسير مجمع البيان، لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت.
٣٤. تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم المحلاتي، مؤسسة إسماعليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ.
٣٥. تهذيب الأحكام، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، باب نيّة الصيام، تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران.

٣٦. التوحيد للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، ١٣٨٧ هـ، قم المقدّسة.

٣٧. التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.

٣٨. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيد حيدر الآملي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٤ ش، طهران.

٣٩. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥ هـ، بيروت.

٤٠. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي محمّد بن إبراهيم الشيرازي المُلقّب بصدر المتألّهين، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ، بيروت.

٤١. حياة الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ باقر شريف القرشي، منشورات سعيد بن جبير.

٤٢. الخصال، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدّسة.

٤٣. درر الفوائد (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، للشيخ محمد تقي الآملي، مؤسسة إسماعليان للطباعة والنشر، قم المقدّسة.

٤٤. دروس فلسفية في شرح المنظومة للأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهّري، ترجمة مالك وهبي، نشر مكتبة شمس مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام روح الله الخميني قدّس سرّه، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ هـ . ش، قم.

٤٥. دروس في الحكمة المتعالية (شرح كتاب بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي)، تأليف السيد العلامة كمال الحيدري، دار الصادقين للطباعة والنشر، الطبعة الأُولى، ١٩٩٩م، قم.
٤٦. الدعوات، للفقيه المحدّث والمفسّر أبي الحسين سعيد بن هبة الله (قطب الدين الراوندي)، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأُولى،١٤٠٧ هـ، قم.
٤٧. ديوان الحلّاج ، وضع حواشيه وعلّق عليه: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، بيروت.
٤٨. الراسخون في العلم، محاضرات السيد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٩ هـ، قم المقدّسة.
٤٩. رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥٠. الرسائل التوحيدية، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي (رسالة الإنسان بعد الدنيا)، مؤسّسة النعمان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، بيروت.
٥١. الرسالة القُشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم هوازن القُشيري، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، قم.
٥٢. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن (ابن الجوزي)، تحقيق محمد بن عبد الرحمن، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧، بيروت.
٥٣. سرّ الصلاة (معراج السالكين وصلاة العارفين) للسيد الإمام الخميني، نشر مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، طهران.

٥٤. سفينة البحار للشيخ عباس القمّي، دار الأسـوة، الطبعـة الأولى، ١٤١٤ هـ، طهران.
٥٥. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبد الـرحمن محمـد، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.
٥٦. سنن الدرامي، عبد الله بن بهرام الدارمي، نشر مطبعة الاعتدال، دمشق.
٥٧. سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، مؤسـسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٤١٣ هـ، بيروت.
٥٨. شرح أُصول الكافي، للحكيم الإلهي محمد صدر الدين الشيرازي، كتاب التوحيد، القسم الأول، مؤسسة تحقيقات ومطالعات فرهنكي، طهران.
٥٩. شرح أصول الكافي، للمولي محمد صـالح المازنـدراني، تعليـق المـيرزا أبي الحسن الشعراني، نشر مؤسسة التأريخ العربي، الطبعة الثانيـة المـصحَّحة، ١٤٢٩ هـ، بيروت.
٦٠. شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، للقاضي أبي حنيفة الـنعمان بـن محمد التميمي المغربي، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلالي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.
٦١. شرح الأسماء الحسنى، لملا هادي السبزواري، نشر مكتبة بصيرتي، قم.
٦٢. شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الطبعة الحجرية.
٦٣. شرح تمهيد القواعد، للشيخ عبد الله جوادي الآملي، الطبعة الفارسية.
٦٤. شرح دعاء السحر، للسيد الإمام الخميني، قدَّم له السيد أحمـد الفهـري، مؤسسة الوفاء، طبعة ثانية، ١٤٠٢هـ، بيروت.
٦٥. شرح مقدّمة القيصري للسيد جلال الـدين الاشـتياني، بوسـتان كتـاب، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠هـ ش، قم.

٦٦. شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ)، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار فراقد، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ هـ، قم المقدّسة.

٦٧. شفاء السقام، تقي الدين السبكي.

٦٨. شواهد التنزيل، للحاكم الحسكاني الحنفي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم.

٦٩. صحيح البخارى، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر، ١٤٠٤ هـ، بيروت.

٧٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.

٧١. صحيفة الإمام الحسين عليه السلام، جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٣٧٤ ش، قم المشرّفة.

٧٢. الصحيفة السجادية، للإمام علي بن الحسين عليه السلام، جمع الأبطحي، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام بإشراف محمد علي الأبطحي، الطبعة الأُولى، ١٤١١هـ، قم المقدّسة.

٧٣. الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة، لابن حجر الهيثمي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.

٧٤. علل الشرائع، لأبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، علّة خلق الخلق واختلاف أحوالهم، المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م، النجف الأشرف.

٧٥. عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ هـ، قم المقدّسة.

٧٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأُولى ١٤١٤هـ، بيروت.
٧٧. غرر الحكم ودرر الكلم، جمع عبد الواحد الآمدي، تحقيق السيد جلال الدين الآرموري، نشر جامعة طهران، الطبعة الثالثة.
٧٨. فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، للحافظ شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت.
٧٩. الفتوحات المكيّة، للشيخ الأكبر مُحيي الدين بن عربي، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،١٤٢٠هـ، بيروت.
٨٠. فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤١٩هـ، قم المقدّسة.
٨١. الفروع من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم.
٨٢. فصوص الحكم، للشيخ الأكبر مُحيي الدين بن عربي، الفص اليُوسفي، تعليقات أبو العلاء العفيفي، انتشارات الزهراء.
٨٣. فضائل الصحابة، الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٤. فضائل الصحابة، للإمام الحافظ الحجّة أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب المعروف بالنسائي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٨٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤف المناوي، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ هـ، بيروت.
٨٦. كتاب النوادر، قطب الدين الراوندي، تحقيق سعيد رضا عسكري، دار الحديث، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧هـ.

٨٧. الكشكول، بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (الشيخ البهائي)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثامنة، ٢٠١٠ م، بيروت.
٨٨. كفاية الأثر في النصّ على الأئمة الاثني عشر، لأبي القاسم علي بن محمد الخزاز القمي، تحقيق عبد اللطيف الحسني الخوئي، انتشارات بيدار، ١٤٠١ هـ، قم.
٨٩. الكلمة العليا في توقيفية الأسماء الحُسنى، للعلامة الأُستاذ حسن زاده الآملي، ترجمة إبراهيم سالم الخزرجي، طباعة سعيد بن جبير، ١٣٧٤ش، قم.
٩٠. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي، تحقيق الشيخ بكري حياني والشيخ صفوة السقّا، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩هـ، بيروت.
٩١. الكنى والألقاب، للشيخ عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني، طبعة قم المقدّسة.
٩٢. اللمعة الدمشقية، محمد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأول)، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، قم المقدّسة.
٩٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، نشر دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م، بيروت.
٩٤. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي.
٩٥. رسالة الأسماء، تحقيق الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٧ هـ، قم المقدّسة.
٩٦. المحاسن، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، باب جوامع الكلم، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٩ هـ، بيروت.
٩٧. محاضرات في أصول الفقه، تقريرات السيد الخوئي، للشيخ محمد إسحاق الفياض، دار الهادي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ، قم المقدّسة.

٩٨. محبوب القلوب، لقطب الدين محمد بن الشيخ الأشكوري اللاهيجي، تحقيق الدكتور حامد صدقي والدكتور إبراهيم الدياجي، التراث المكتوب، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ، إيران.

٩٩. مجموع فتاوى ابن تيمية (التفسير)، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني المعروف بابن تيمية، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ، بيروت.

١٠٠. المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر(قدّس سرّه)، إعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر (قدّس سرّه)، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر (قدّس سرّه)، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدّسة.

١٠١. المدوّنة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، مطبعة السعادة، الطبعة الأُولى، مصر.

١٠٢. مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، للمولى محمد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، طهران.

١٠٣. مستدرك الوسائل، للمحقّق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

١٠٤. المستدرك على الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

١٠٥. مسند أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل، نشر دار صادر، بيروت.

١٠٦. مصباح الأُنس (شرح مفتاح الغيب)، شمس الدين محمد بن حمزة الفناري، صحَّحه وقدَّم له محمد خواجوي، انتشارات مولى، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ، طهران.

١٠٧. مصباح المتهجد لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي،

مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة الأُولى،١٤١١هـ ، بيروت.
١٠٨. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيد الإمام روح الله الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢ م، قم.
١٠٩. معاني الأخبار، للشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، صححه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم المقدّسة.
١١٠. معتمد العروة الوثقى (كتاب الحج)، محاضرات آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد الخلخالي، منشورات مدرسة دار العلم، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ، قم المقدّسة.
١١١. مفاتيح الجنان، للشيح المحدّث الثقة عباس القمّي، تعريب السيد محمد رضا النوري، نشر دار الثقلين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ، بيروت.
١١٢. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، للإمام فخر الدين محمد الرازي: (٥٤٤-٦٠٤ هـ)، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ.
١١٣. مفتاح الغيب، لصدر الدين القنوي، وشرحه (مصباح الأُنس)، لمحمد بن حمزة الفناري، صححه وقدَّم له محمد خواجوي، انتشارات مولى، الطبعة الأُولى، ١٤٢٦ هـ، قم المقدّسة.
١١٤. مفردات غريب ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، نشر ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
١١٥. مقدّمة القيصري على فصوص الحكم، تحقيق: آية الله الشيخ حسن زادة آملي، نشر بوستان كتاب،الطبعة الأُولى، ١٤٢٤هـ، قم المقدّسة.
١١٦. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لأبي حامد محمد بن

محمد الغزالي، حقّقه وقدَّم له الدكتور فضله شحاذه، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت.

١١٧. مكارم الأخلاق، للحافظ ابن أبي الدنيا، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، نشر مكتبة القرآن، بولاق القاهرة.

١١٨. من الخلق إلى الحق، للسيد العلامة كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، دار فراقد، الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م، قم المقدّسة.

١١٩. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم أبي جعفر بن علي بن الحسين بن بابويه (المعروف بالشيخ الصدوق)، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جامعة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٩٤ هـ، قم.

١٢٠. منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبدالله للأنصاري، شرح كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢ م، قم.

١٢١. مناقب آل أبي طالب، للإمام الحافظ لابن شهر آشوب المازندراني، تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٩٥٦ م، النجف الأشرف.

١٢٢. منية المريد، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، تحقيق رضا المُختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٩ هـ، قم.

١٢٣. المهذّب، للفقيه الأقدم القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٦ هـ، قم المشرفة.

١٢٤. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ، قم المقدّسة.

١٢٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي،

تحقيق علي محمد البجاوي، نشر دار المعرفة، بيروت.
١٢٦. ميزان الحكمة للشيخ محمد الري شهري، نشر وتحقيق دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، قم المقدّسة.
١٢٧. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.
١٢٨. نفحات القرآن، لسماحة آية الله الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قم.
١٢٩. نفس الرحمن في فضائل سلمان، لخاتمة المُحدِّثين الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي، تحقيق جواد القيومي، نشر مؤسسة الآفاق، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، إيران.
١٣٠. نهاية الحكمة، للأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تحقيق الشيخ عباس علي الزارعي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٢٠ هـ، قم المقدَّسة.
١٣١. نهج البلاغة، خطب الإمام علي بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.
١٣٢. نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٥٩م، بيروت.
١٣٣. نواسخ القرآن، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٤. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم المقدّسة.
١٣٥. وفاء الوفا، للسيد نور الدين علي بن عبد الله بن أحمد الحسني الشافعي السمهودي.

١٣٦. وفيات الأعيان، لابن خلكان، نشر مؤسّسة الشريف الرضي، ١٩٨٥م، قم.

١٣٧. ينابيع المودّة، لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، تحقيق السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأُسوة، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ، قم.

الفهرس

الباب الثاني: تفسير آية الكرسي

الباب الثالث: تأويلات آيـة الكرسي، وإنجازات الكتاب

الفصل الثاني: خلاصة إنجازات الدراسة ٤٤٩

صدر لسماحة آية الله العظمى
السيد كمال الحيدري

١. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٢. أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين.
٣. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
٤-٥. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (١-٢).
٦. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٧-٨. المعاد؛ رؤية قرآنية. بقلم: الشيخ خليل رزق. (١-٢).
٩-١٠. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (١-٢).
١١. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار.
١٢. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
١٣. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة. بقلم: الشيخ خليل رزق.
١٤. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
١٥. يوسف الصدّيق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.
١٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.
١٧-٢٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)، بقلم: علاء السالم. (١-٤).

٢١. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.
٢٢. الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.
٢٣. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٢٤. المُثُل الإلهيّة.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
٢٥. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
٢٦. (في ظلال العقيدة والأخلاق) ويشتمل على الرسائل التالية:
* مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
* التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.
* مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي.
* مقدّمة في علم الأخلاق.
٢٧. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
٢٨. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبد الله الأسعد.
٢٩. التفقّه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن.
٣٠. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

٣١-٣٢. شرح نهاية الحكمة.. الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (١-٢).
٣٣. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٣٤-٣٥. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (١-٢).
٣٦. التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية.
٣٧. عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.
٣٨. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٣٩. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن.
٤٠. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن.
٤١. بحوث عقائدية (١-٣).
٤٢. بحوث عقائدية (٤-٦).
٤٣. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة. بقلم: الدكتور علي العليّ.
٤٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.
٤٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).
٤٦-٤٧. دروس في الحكمة المتعالية (١-٢).
٤٨. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٤٩-٥٠. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هدّو.
٥١. الولاية التكوينية، حقيقتها ومظاهرها. بقلم علي حمود العبادي.
٥٢. مدخل إلى الإمامة.
٥٣-٥٤. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ). بقلم: الشيخ قيصر التميمي. (١-٢).

٥٥. العقل والعاقل والمعقول «شرح نهاية الحكمة». بقلم الشيخ ميثاق طالب.
٥٦. شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة ـ المعاد. بقلم عبد الله الأسعد.
٥٧-٥٨. شرح الحلقة الثالثة، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تقريراً لدروس آية الله العلاّمة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ حيدر اليعقوبي. (١-٢).
٥٩- ٦٣. شرح كتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفّر قدس سره، بقلم الشيخ نجاح النويني. (١-٥).
٦٤. شرح الحلقة الأولى، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره، بقلم الشيخ سعد الغنامي.
٦٥. دروس في التوحيد، آية الله المحقق السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.
٦٦. معالم الإسلام الأموي، محاضرات سماحة آية الله السيد كمال الحيدري، بقلم إبراهيم البصري.
٦٧. شرح الحلقة الثالثة، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تقريراً لدروس آية الله العلاّمة السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ حيدر اليعقوبي (ج٣).
٦٨. دروس في علم الإمام، آية الله المحقق السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي.
٦٩. الفتاوى الفقهية، العبادات.
٧٠. منتخب مناسك الحج والعمرة.

وتم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين (١ـ ٥١) من هذه الكتب في دورة من (٥١) مجلدا، في «دار القارئ» ببيروت، سنة ٢٠١٠م / ١٤٣١ هـ تحت عنوان: (مجموعة آية الله العلامة الحيدري).